ERNST CASSIRER

Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento

EMECÉ EDITORES, S. A. / BUENOS AIRES

Título del original alemán:
INDIVIDUUM UND KOSMOS IN DER PHILOSOPHIE DER RENAISSANCE

Traducción de
ALBERTO BIXIO

[Nota a la edición digital: los números entre corchetes remiten a la paginación de la edición impresa. No se ha mantenido la numeración original de las notas a pie de página. Se ha actualizado la ortografía de ciertas palabras (fué > fue; descripto/a > descrito/a; transcripto > transcrito; Leibnitz > Leibniz) y se han corregido algunas erratas. Para los caracteres griegos se ha utilizado la fuente *Grammata*]

Queda hecho el depósito que previene la ley núm. 11.723.

[9]

A
A. WARBURG,
En su sexagésimo cumpleaños

—

[11]

Querido y venerado amigo:

La obra que le ofrezco en el día de su sexagésimo cumpleaños debía ser originariamente sólo una expresión personal de mi efusiva amistad y del respeto que usted me inspira. Nunca habría podido llevar a feliz término el presente trabajo si no hubiera gozado constantemente del estímulo y aliciente de la comunidad de estudiosos cuyo centro espiritual es la Biblioteca Warburg. *Por eso hoy ya no puedo hablar únicamente en mi nombre; debo hacerlo en el de todos los colaboradores de esa comunidad, en el de todos aquellos que desde hace tiempo ven en usted un guía en la investigación de la historia del espíritu. Desde hace tres decenios la* Biblioteca Warburg, *cumpliendo una obra silenciosa y perseverante, ha procurado recoger y preparar el material para la investigación de la historia del espíritu y las ciencias de la cultura. Pero por cierto ha hecho algo más que eso; con ahínco verdaderamente singular nos ha brindado las normas a que debíamos ajustar nuestra investigación. En su estructura espiritual la* Biblioteca Warburg *ha encarnado el pensamiento de que todas las esferas y tendencias de la historia del espíritu confluyen en una unidad metódica. Ahora que la* Biblioteca *entra en una nueva, fase de su desarrollo, ahora que, con la inauguración de su nuevo edificio, ha de ampliar también la esfera de su influencia, sus colaboradores queremos manifestar públicamente todo lo que significa para nosotros, todo cuanto le debemos. Esperamos, es más, tenemos la certeza de que en las nuevas empresas que la* Biblioteca *haya de acometer no se olvidará la ya antigua tradición de nuestro cordial trabajo común, antes bien, de que el vínculo espiritual y personal que hasta ahora nos ha unido se habrá de ceñir aún más estrechamente. Ojalá el instrumento científico de investigación de la historia del espíritu que usted ha creado con su* Biblioteca *continúe aún por mucho tiempo proponiéndonos nuevos problemas, y usted mismo, como lo ha hecho hasta ahora, nos señale nuevos caminos para resolverlos.*

ERNST CASSIRER.

Hamburgo, 13 de junio de 1926.

[13]

INTRODUCCIÓN

LA HIPÓTESIS de Hegel de que la filosofía de una época encierra la conciencia y la esencia espiritual de la totalidad de su modo de ser —de que en la filosofía se refleja el todo multiforme como en su foco natural, como en la idea que se conoce a sí misma— parece no verificarse en la filosofía del Protorrenacimiento.

La nueva vida que surge durante el curso de los siglos XIII y XIV en todos los dominios del espíritu no encuentra casi expresión ni resonancia en el pensamiento de la época; ello no obstante, la vida espiritual de estos siglos —tanto en la poesía como en las artes plásticas, y en lo político como en lo histórico— se desarrolla con creciente impulso, al paso que paralelamente va cobrando conciencia cada vez más aguda de que constituye una renovación espiritual. La nueva vida no podía expresarse conceptualmente porque el pensamiento de la época, aunque comenzaba ya a libertarse, en algunos aspectos, de las conclusiones de la filosofía escolástica, permanecía aún rígidamente encadenado a las formas generales de dicha filosofía. El mismo hecho de que Petrarca haya tenido la osadía de atacar la filosofía escolástica en su tratado *De sui ipsius et multorum ignorantia* sólo constituye un testimonio más del aún no quebrantado poder con que esa filosofía dominaba la época, pues el principio que Petrarca opone a las enseñanzas escolásticas y aristotélicas no tiene contenido filosófico ni reconoce tampoco origen filosófico alguno. Lo que Petrarca opone al Escolasticismo no es ciertamente una nueva concepción filosófica, sino el nuevo ideal cultural de la *elocuencia.* En adelante ya no podrá considerarse sin más a Aristóteles como maestro de la sabiduría, como representante de la *cultura,* pues sus tratados, tal como han llegado a nosotros, no muestran "el menor vestigio de elocuencia". La crítica humanista se vuelve, pues, no contra el contenido de los tratados de Aristóteles, sino contra su estilo literario. Pero paulatinamente esta crítica revoca, una tras otra, sus propias hipótesis, pues cuanto más se ensancha el ámbito **[14]** de los conocimientos humanísticos, tanto más sutiles y agudos se tornan sus instrumentos científicos, tanto más debe retroceder la imagen que de Aristóteles se habían forjado los escolásticos ante la del verdadero Aristóteles, obtenida esta vez de las fuentes mismas. El mismo Aristóteles —y así opina Leonardo Bruni, el primero que tradujo la *Política* de Aristóteles y su *Ética a Nicómaco*— no reconocería sus propias obras a través de las transformaciones que sufrieron en manos de los escolásticos, así como no fue reconocido Acteón por sus propios perros cuando Venus lo metamorfoseó en ciervo[1]. En este juicio de Leonardo Bruni puede verse cómo el nuevo movimiento espiritual del Humanismo ajusta ya la paz con Aristóteles. En lugar de combatirlo, los humanistas pretenden ahora apropiarse de su espíritu y de su lenguaje. Pero los problemas que de esta nueva actitud se originan son de carácter más bien filológico que filosófico. Así, por ejemplo, se discutió con ardor si el concepto aristotélico de τ' ἀγαθόν —como ocurrió con motivo de la traducción de Leonardo Bruni— debía verterse *summun bonum* o bien *bonum ipsum.* Los humanistas más célebres, como Filelfo, Ángel Policiano y muchos otros, tomaron parte en la polémica que se originó a propósito de la grafía del concepto aristotélico de *entelequia* (se vacilaba entre las formas *entelechia* y *endelechia*), como asimismo intervinieron en la discusión de las varias posibilidades de interpretación que el asunto plantea[2]. Pero con todo, fuera del estrecho círculo del Humanismo, la filosofía misma

---

[1] Leonardo Aretino: *Libellus de disputationum usu* (1401), pág. 25; véase Georg Voigt: *Die Wiederbelebung des klass. Altertums,* II, 169, y Fiorentino: *Il risorgimento filosofico nel Quattrocento,* Nápoles 1885, pág. 183.

[2] Véase el capítulo *L'umanismo nella filosofia,* de la ya citada obra de Fiorentino, pág. 184.

no logra una verdadera renovación de sus métodos, ni siquiera en aquellos sectores del pensamiento coetáneo que, ante el parentesco que entonces contraen filosofía y filología, reconocen la primacía de la primera. La contienda por la prioridad de la doctrina platónica o de la aristotélica, tal como se planteó en la segunda mitad del siglo XV, no llegó en ningún momento a lo medular y profundo de los supuestos últimos, pues la unidad de medida que coinciden en emplear los dos bandos adversarios (premisas religiosas y definiciones dogmáticas) está más allá del campo de lo estricta y sistemáticamente filosófico. Por lo tanto, esta pugna no entraña, en última instancia, una contribución verdadera al progreso de la historia espiritual; en lugar de separar neta **[15]** y objetivamente la doctrina platónica de la aristotélica, como lo exigen el distinto contenido esencial de cada una, por una parte, y los principios básicos sobre los que descansan, por otra, ambos partidos caen muy pronto en la pretensión y en el intento de lograr su fusión sincrética. Es singular que precisamente la Academia de Florencia, que se sentía custodia de la auténtica y genuina herencia platónica, haya sido el círculo que más audaz se mostró en este empeño. En tal esfuerzo, junto a Marsilio Ficino se sitúa Pico de la Mirándola, llamado por sus amigos *Princeps Concordiae,* quien consideró finalidad capital del pensamiento el conciliar y unir la filosofía escolástica con la de Platón. Pico entra en la Academia de Florencia no como desertor del aristotelismo —así se expresa él mismo en una carta dirigida a Hermolao Bárbaro—, sino como espía o explorador. El resultado de tal inquisición es el siguiente: Pico se persuade de que la discrepancia entre Aristóteles y Platón estriba más en las palabras que en la substancia[3]. Con semejantes aspiraciones de conciliación los grandes sistemas filosóficos van perdiendo a la postre su peculiar fisonomía y paulatinamente van anegándose, nebulosos, en el caudal de una única revelación primordial cristiano-filosófica, en apoyo de la cual Marsilio Ficino aduce el testimonio de Moisés y de Platón, de Zoroastro y de Hermes Trismegisto, de Orfeo y de Pitágoras, de Virgilio y de Plotino[4]. Según esto parecería o que aquello que precisamente constituyó la fuerza espiritual primitiva de la época —esto es, el impulso dirigido a lograr delimitaciones vigorosas, contornos agudos, y a lograr la distinción y la individuación— no llegó a producir en la filosofía el menor efecto, o que dicho impulso decayó en sus primeros intentos.

Esta circunstancia quizá explique por qué el historiador de la cultura, que debe partir de casos particulares vigorosamente delineados y precisamente demarcados para obtener una visión panorámica de los hechos históricos, pueda verse forzado a desechar los documentos filosóficos de la época que no presenten esta condición. A lo menos **[16]** Jacob Burckhardt en el grandioso cuadro de conjunto que trazó de la cultura del Renacimiento no concede el menor lugar a la filosofía renacentista. En su obra no la considera ni una sola vez, no ya en el sentido hegeliano de que la filosofía constituya el *foco natural, el espíritu y la esencia de la época,* pero ni siquiera como un momento particular dentro del general movimiento del espíritu. Podrá intentarse, quizá, superar esta, discrepancia con la reflexión de que en el conflicto que se crea entre el investigador histórico y el filósofo de la historia el fallo debe recaer necesariamente a favor del primero, y de que toda construcción de tipo especulativo, frente a los hechos concretos, debe acomodarse a ellos y en ellos reconocer sus barreras de limitación. Pero,

---

[3] "Diverti nuper ab Aristotele in Academiam, sed non transfuga... verum explorator. Videor tamen (dicam tibi, Hermolae, quod sentio) duo in Platone agnoscere: et homericam illam eloquendi facultatem supra prosam orationem sese attolentem, et sensuum, si quis eos altius introspiciat, cum Aristotele omnino communionem, ita ut si verba spectes, nihil pugnantius, si res, nihil concordius." *Ioann. Pici Mirandulae Opera* (Basilea o. J.), I, 368. Sobre los estudios escolásticos de Pico véase la misma obra, I, 351.

[4] Leer las cartas de Marsilio Ficino en *Opera* (Basilea o. J.), págs. 866 a 871; compárese con Ficino, *De christiana religione,* Cap. XXII (Opera, pág. 25).

sin embargo, un juicio metódico general de esta naturaleza no bastaría para comprender semejante desavenencia y mucho menos aún para resolverla. Si la seguimos hasta sus últimas consecuencias, resulta evidente que Burckhardt, al descartar de sus consideraciones la filosofía del Renacimiento, implícitamente ha restringido en forma considerable su campo de estudio, lo que por cierto constituye otra limitación ligada necesariamente a la primera. Porque precisamente el carácter escolástico que la filosofía del Renacimiento parece conservar en todas sus manifestaciones no permite trazar una línea divisoria, precisa y neta, entre el movimiento del pensamiento religioso y el del pensamiento filosófico. La filosofía del *Quattrocento,* especialmente en sus valores más significativos y más ricos en consecuencias, es esencialmente teología. Toda ella se concentra en los tres grandes problemas: Dios, Libertad, Inmortalidad. En torno de ellos se agitó en la escuela de Padua la polémica entre *alejandrinistas* y *averroístas*; esos problemas constituyen el núcleo de todas las especulaciones del círculo platónico de Florencia. Burckhardt, evidentemente con plena conciencia, decidió renunciar a estos testimonios en la gigantesca exposición de conjunto que nos ha ofrecido de las costumbres y de la religión del Renacimiento. Sin duda, deben de haberle parecido una mera supervivencia artificial de una tradición en el fondo ya muerta, una obra del pensamiento complementaria y ulterior que ya no tenía la menor conexión viva con las fuerzas religiosas que se agitaban en la época; y de acuerdo con su concepción general, tenía que intentar comprender estas fuerzas, no ya en los enunciados teoréticos o en las proposiciones filosóficas sobre la religión, sino en la acción inmediata del hombre, en su posición práctica frente al mundo y frente a la realidad moral y espiritual. Pero —cabría preguntarse ahora— ¿corresponde verdaderamente a la realidad misma este divorcio entre *teoría* y *praxis* **[17]** de lo religioso, o es más bien obra del filósofo Burckhardt? ¿No es precisamente propio del *espíritu renacentista,* tal como Burckhardt lo ha diseñado, el no admitir semejante separación..., y no conviene asimismo al espíritu del Renacimiento el que ambos momentos (*teoría* y *praxis*), que el historiador de la cultura mantiene separados en sus consideraciones, en la vida real de la época se presten mutuo apoyo y se confundan el uno en el otro? ¿No aparece aquí la ingenuidad de la fe, con su carácter al mismo tiempo dogmático, del mismo modo que el propio dogmatismo teorético es, a su vez, enteramente ingenuo, si acoge sin prevención los más heterogéneos elementos de la *fe* y de la *superstición*? Y en efecto, la crítica que se ha venido ejerciendo sobre la obra capital de Burckhardt, partiendo de progresivas investigaciones empíricas, se concentró particularmente en esta cuestión. Tanto la historia del arte como la historia política y la historia general del espíritu parecen señalar en esto el mismo camino. Los límites entre Edad Media y Renacimiento —considerados tanto desde el punto de vista cronológico como desde el del distinto contenido de ambos períodos históricos— comienzan, contrariamente a lo sostenido por Burckhardt en su concepción y en su exposición, a desplazarse cada vez más[5]. Por otra parte, podemos prescindir de la tesis de Henry Thode, pues en la forma en que está concebida apenas puede sostenerse actualmente en un plano rigurosamente científico; en ella Thode intenta demostrar que los comienzos del Renacimiento artístico se remontan en Italia a principios del siglo XIII, que San Francisco de Asís es el creador de un nuevo ideal de piedad y, parejamente, el iniciador del movimiento artístico que en la

---

[5] Para estudiar este proceso, cuyas fases particulares no podemos seguir aquí, remito al lector especialmente a los tratados fundamentales de Konrad Burdach: *Vom Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung* (Berlín, 1912); véase también de Burdach, *Deutsche Renaissance* (Berlín, 1918) y *Reformation, Renaissance und Humanismus* (Berlín, 1918).

poesía y en la pintura del siglo XV alcanza su cumbre y perfección[6]. Sin embargo, no puede desconocerse que la oposición entre el *hombre de la Edad Media* y el *hombre del Renacimiento* amenazó tornarse tanto más fugitiva y desdibujada cuanto más se pretendió precisarla y definirla *in concreto,* y a medida que progresaba la investigación biográfica particular sobre los artistas, pensadores, eruditos y hombres de estado del Renacimiento. "Si se pretende considerar con un procedimiento puramente inductivo **[18]** —así ha juzgado recientemente la cuestión un experimentado investigador de esta esfera de la ciencia— la vida y el pensamiento de las figuras directoras del *Quattrocento,* como por ejemplo de Salutato Coluccio, de Poggio Bracciolini, de Leonardo Bruni, de Lorenzo Valla, de Lorenzo el Magnífico o de Luigi Pulci, se obtiene regularmente este resultado: los tradicionales caracteres establecidos (caracteres de *individualismo* y de *paganismo,* de *sensualismo* y de *escepticismo*) —cosa singularmente extraña— no convienen de ninguna manera a los personajes estudiados. Pero si, en cambio, se intenta comprender estos caracteres en su estrecha conexión con el curso de la vida de dichos hombres y, sobre todo, partiendo del amplio torrente de la vida de toda la época, la fisonomía que cobran es totalmente distinta. Y si se reúnen los resultados obtenidos por la investigación inductiva, va erigiéndose poco a poco una nueva imagen del Renacimiento, no menos abigarrada por la heterogeneidad de los elementos que la componen (piedad e impiedad, bien y mal, anhelo de gloria eterna y placer terrenal), pero infinitamente más compleja"[7]. También la historia de la filosofía debería apropiarse de estas conclusiones de Walser, como asimismo de la advertencia que ellas entrañan; pues así como nunca podrá renunciar a su aspiración de lo general, y de lo más general, por otra parte debe penetrar con el pensamiento en los casos particulares y concretos, en la última minucia de los detalles históricos, de tal modo que sólo por el ahondamiento en ellos sea capaz de brindar y garantizar la auténtica generalidad. Ha de exigirse la universalidad de un criterio sistemático y de una orientación sistemática, que sin embargo no debe coincidir en modo alguno con esa generalidad de los conceptos de género meramente empíricos, tales como se utilizan para separar los distintos períodos de la historia y para conseguir una cómoda delimitación de sus épocas.

Las consideraciones de este libro van dirigidas al logro de esa meta. No pretenden intervenir en la polémica en que, en torno del contenido y fundamento de *las nociones de relación histórica* entre Edad Media y Renacimiento, están actualmente empeñadas la historiografía política, la historia de la literatura y la historia del arte[8]. **[19]** Más bien quedan limitadas dentro de la historia filosófica de los problemas, y tratan de lograr, desde esta posición, una respuesta satisfactoria a la pregunta de si —y hasta qué punto— constituye una unidad cerrada en sí misma la corriente del pensamiento renacentista en los siglos XV y XVI a través de la profusa diversidad de su problemática y de la divergencia de las soluciones. Si se logra demostrar esa unidad, se habrá conseguido referir la maraña de problemas que la filosofía del Renacimiento nos ofrece a un centro o núcleo sistemáticamente determinado; con ello se habrá conseguido que

---

[6] Consúltese la obra de Thode *Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien* (Berlín, 1885).

[7] Ernst Walser, *Studien zur Weltanschauung der Renaissance* (Basilea, 1920, pág. 5).

[8] Para estudiar el origen de esta polémica y el estado en que actualmente se halla, remito al lector, aparte de las ya citadas obras de Konrad Burdach, especialmente a Walter Goetz, *Renaissance und Antike.* (Histor. Zeitschr. Bd. 113, pág. 237); *Renaissance und Mittelalter* (Histor. Zeitschr. Bd. 98, pág. 30), como también al abundante material que contiene la obra de Karl Borinski, *Die Weltwiedergeburtsidee in der neueren Zeit* I. *Der Streit um die Renaissance und die Entstehungsgeschichte der historischen Beziehungsbegriffe Renaissance und Mittelalter* (Sitzungsberichte der Bayer. Akad. d. Wissensch., Philos.-philol. Klasse, 1919).

los problemas se resuelvan por sí mismos en virtud de la coherencia y conexión en que se encuentra el pensamiento teorético del Renacimiento, con las demás manifestaciones de la vida por las cuales está determinada la propia estructura espiritual de ese pensamiento. De aquí se seguirá que la obra del pensamiento renacentista no podrá concebirse como algo ajeno al general movimiento del espíritu y a sus fuerzas impulsivas, como algo aislado y particular que se hubiera limitado a seguir como una mera sombra, en el plano de la abstracción, ese movimiento general, sino que habrá que considerarla como algo que interviene en forma activa y determinante en el proceso integral de la vida renacentista. La filosofía del Renacimiento no es, pues, sólo una parte que se une a otras partes, sino que representa el todo mismo, del cual es expresión simbólica y conceptual. En las páginas que siguen se explicará cómo la nueva vida universal, que el Renacimiento encarna al cabo, lleva a la exigencia de un nuevo orbe filosófico, y cómo esta vida se encuentra íntegramente en él y en él se refleja.

[21]

CAPÍTULO PRIMERO
NICOLÁS DE CUSA

I

TODO ENSAYO que aspire a concebir la filosofía del Renacimiento como una unidad sistemática debe partir de la filosofía de Nicolás de Cusa. En efecto, es la suya, entre todas las tendencias y esfuerzos filosóficos del *Quattrocento,* la única doctrina que satisface la tesis hegeliana según la cual la filosofía de una época representa su *foco natural* en el que se concentran los más variados rayos. Nicolás de Cusa es el único pensador de la época; que abraza el conjunto de los problemas capitales del Renacimiento partiendo de un principio metódico que le permite dominarlos. Su pensamiento abarca aún, de acuerdo con el; ideal medieval de la totalidad, el conjunto del cosmos espiritual y del cosmos físico, sin detenerse ante ninguna distinción. Es, pues, un teólogo especulativo; su curiosidad intelectual es múltiple, pues se dirige a los problemas de la estática y a los de la teoría general del movimiento, a los de la astronomía y a los de la cosmografía, a los problemas de la historia de la Iglesia y a los de la historia política, a los de la historia del derecho y a los de la historia general del espíritu. Pero aunque como erudito e investigador haya pertenecido, en verdad, a todas estas esferas de la ciencia, y aunque haya enriquecido casi todas ellas con sus propias contribuciones, se mantuvo siempre alejado del peligro de la especialización y de la dispersión. Todo cuanto emprende y cultiva en los distintos campos de la ciencia no sólo se ajusta siempre a un cuadro intelectual de conjunto, no sólo se resuelve, con los esfuerzos realizados en otras esferas, en una cabal unidad ulterior, sino que desde el principio, y cualquiera sea la esfera científica en que opere, su designio es desarrollar y dilucidar el pensamiento capital y dominante de su filosofía, que ya logra expresar en su primer tratado, *De docta ignorantia.* La antítesis de *complicatio* y *explicatio* —oposición de la que se sirve Nicolás de Cusa para esclarecer la relación en que se encuentra el mundo respecto de Dios, así como la relación en que se encuentra el espíritu humano respecto del mundo— puede **[22]** aplicarse, pues, a su propia doctrina, que creciendo a manera de un brote espiritual se desarrolla progresivamente y termina por abarcar, en ese proceso, toda la existencia y toda la problemática del saber de la época.

Nicolás de Cusa construye su sistema filosófico sobre un principio básico que se le revela como una nueva verdad fundamental principal, que no llega en forma mediata por conclusiones silogísticas, sino por una especie de repentina visión que se le impone con toda la fuerza de una intuición poderosa. Él mismo ha dejado relatado cómo se sintió iluminado por este principio —al que considera verdadero *regalo de Dios*— por primera vez mientras hacía la travesía hacia Constantinopla[9]. Ahora bien, si se intenta encerrar dentro de una expresión abstracta el contenido de ese principio, si se intenta determinar sistemáticamente y comprender dentro de la estructura histórica aquello que para el mismo Nicolás de Cusa se dio como algo *único* y como algo que *no admitía comparación posible,* se corre el riesgo de no llegar a comprender la originalidad y la

---

[9] *De docta ignorantia,* III, 12: “Accipe nunc, Pater metuende, quae jamdudum attingere variis doctrinarum viis concupivi, sed prius non potui, quosque in mari ex Graecia rediens (credo superno dono a Patre luminum, a quo omne datum optimum) ad hoc ductus sum, ut incompraehensibilia incompraehensibiliter amplecterer, in docta ignorantia, per transcensum veritatum incorruptibilium humaniter scibilium.”

profundidad del nuevo pensamiento filosófico. En efecto, parecería que la noción de la *docta ignorantia* y la doctrina de la *coincidencia de los contrarios* que sobre aquélla se funda, no hicieran sino renovar pensamientos que pertenecían ya a la *mística* de la Edad Media. Nicolás de Cusa se remite sin cesar a las fuentes de esa mística, particularmente a los tratados de Eckhart y a los del seudo Dionisio, el Areopagita. Es pues difícil, cuando no imposible, trazar aquí una línea de separación precisa y segura. Si la raíz de los escritos de Nicolás de Cusa consistiera sólo en el pensamiento de que Dios, de que el Ser absoluto, está más allá de cualquier posibilidad de determinación positiva, de que sólo puede ser señalado por predicados negativos y de que sólo es posible concebirlo en su estar fuera del mundo, en la trascendencia, y por encima de la finitud de toda medida, de toda proporción y de toda comparación, si consistiera sólo en eso, por cierto no hubiera abierto un nuevo camino ni hubiera indicado una nueva meta. Pues aunque esta tendencia de la teología mística, de acuerdo con su íntima esencia, pueda oponerse a la Escolástica, esa **[23]** oposición constituye precisamente un rasgo típico en el cuadro espiritual de la Escolástica misma. Ya el Escolasticismo se había apropiado desde antiguo, por obra de sus maestros más significativos, de la enseñanza de Dionisio Areopagita; no sólo Juan Erígena se remontó a sus escritos, sino que Alberto el Grande y Santo Tomás de Aquino trataron esa doctrina en sus propios comentarios, asegurándole así una posición firme dentro del sistema medieval de vida y de doctrina. Por lo tanto, la posición general de Nicolás de Cusa no pudo chocar al sistema escolástico; pero si la filosofía del Cusano aspiraba a sobrepasar los límites dentro de los cuales estaba confinado el antiguo pensamiento, debía, a lo menos, acuñarlo nuevamente y, en cierto modo, darle un nuevo acento.

Para comprender cabalmente en qué consistió esa nueva acuñación, es preciso tener presente lo que representó el contenido literario y espiritual de la obra de Dionisio el Areopagita. Ya el título de los libros del Areopagita llama la atención sobre su contenido y estructura; en él se indica ya el puesto que los tratados de Dionisio toman dentro de la concepción general que de Dios y del mundo tiene la Edad Media. Se trata del problema de la *jerarquía,* que se expone por primera vez allí en toda su agudeza y en toda la extensión de su alcance metafísico, en sus hipótesis y en sus diversas modificaciones. Aparte del tratado sobre los nombres de los dioses περὶ θείων ὀνομάτων, los escritos que mayor influencia ejercieron en las generaciones posteriores fueron especialmente los tratados acerca de la jerarquía del cielo y de la tierra (περὶ τῆς οὐρανίας Ἱεραρχίας, περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας). La importancia histórica de estos tratados consiste en que en ellos, por vez primera, se dan unidos y se desarrollan conjuntamente los dos motivos y fuerzas capitales que constituyen el fundamento de la fe y la ciencia de la Edad Media, y en que en ellos se cumple por primera vez una verdadera y acabada fusión sincrética de la doctrina cristiana de la salvación con la especulación helenística. Esta especulación, y sobre todo el neoplatonismo, brindó al cristianismo, más que otra cosa, la noción y la imagen universal del *cosmos dispuesto en grados.* Según esa doctrina el universo se divide en un mundo inferior y un mundo superior, en un mundo sensible y un mundo inteligible, que no sólo se oponen entre sí, sino que tienen su esencia misma en esa su negación recíproca, en esa su polar contraposición. Pero por encima del abismó de la negación que se abre entre ambos mundos, tiéndese un vínculo espiritual. De un polo al otro, desde las alturas del supraser, de lo uno absoluto, del reino de la forma absoluta, hasta el mundo de la **[24]** materia, hasta lo informe absoluto, se extiende un ininterrumpido camino de *mediación.* Por él lo infinito pasa a lo finito y lo finito retorna a lo infinito. En este camino queda íntegramente incluido todo el proceso de la Redención, proceso que abarca tanto la acción de convertirse Dios en hombre, como la de convertirse el hombre en Dios. Pero

siempre hay que salvar un *entre,* siempre hay un nexo o medio que no puede superarse de un salto, sino que es preciso recorrer paso a paso en una rigurosa y regulada sucesión. Esta suerte de escala gradual, que desciende del mundo celeste al terrestre y que asciende de éste a aquél, ha sido sistemáticamente descrita y explicada por Dionisio el Areopagita en sus escritos. Entre Dios y el hombre está el mundo de las inteligencias puras y de las puras fuerzas celestiales, que se dividen en tres círculos distintos, cada uno de los cuales se articula a su vez en triple órbita. El primer círculo está constituido por los Serafines, los Querubines y los Tronos; el segundo por las Dominaciones, las Virtudes, las Potestades; el tercero por los Principados, los Arcángeles y los Ángeles. De modo que, así, todo ser procede, en grados determinados de irradiación, de Dios, para volver, al cabo, a recogerse y resumirse en Él. Así como el centro de la circunferencia irradia todos los radios, así Dios es el origen o punto de partida y el término de todas las cosas, y así como en la circunferencia tanto menor es la distancia que separa los radios entre sí cuanto más se aproximan al centro, así también prevalece la unión de los seres sobre su separación cuanto menos alejados se encuentren del centro común de todas las cosas, de la fuente primigenia del ser y de la vida. Con esta concepción se ha procurado al orden eclesiástico una justificación y una verdadera y propia teodicea, pues este orden, en esencia, no es sino la más acabada copia del orden espiritual cósmico; la jerarquía de la Iglesia refleja la del cielo y en ese reflejo tiene conciencia plena de su propia e inviolable necesidad. La cosmología de la Edad Media y la fe medieval, la noción del orden del universo y la del orden moral y religioso de la salvación confluyen en una única visión fundamental, en una imagen de suprema significación y de la más alta lógica interior.

En ningún momento Nicolás de Cusa combatió esta concepción medieval; por el contrario, parece que ella está inmediatamente supuesta en la totalidad de su especulación y muy particularmente en la de la primera época. Y, sin embargo, las primeras proposiciones de su tratado *De docta ignorantia* ya están penetradas por un pensamiento que entraña una orientación espiritual enteramente nueva. La base de la que parte Nicolás de Cusa es la consabida oposición **[25]** entre el ser de lo absoluto y el de lo empírico, entre el mundo de lo infinito y el de lo finito; pero en el caso del Cusano esta proposición ya no es formulada sin más en forma dogmática, sino que es comprendida en su profundidad, en sus consecuencias últimas; Nicolás de Cusa la enfoca desde el punto de vista de las condiciones del conocimiento humano. Esta posición que adopta frente al problema del conocimiento permite considerar al Cusano como el primer pensador moderno[10]. La originalidad de su primer escrito estriba en que no inquiere tanto por la naturaleza de Dios como, por la posibilidad de conocerlo. Mas no le satisface ninguna de las respuestas que para contestar esa pregunta fundamental habían propuesto hasta ese momento la filosofía y la teología especulativa. Todas ellas carecen de validez apenas se reflexiona sobre la noción de conocimiento y sobre los supuestos que éste entraña. Todo conocimiento supone una comparación que, a su vez, y en última instancia, no es sino una medición. Pero si hay que medir los objetos del conocimiento uno con otro y uno por el otro, es preciso postular, para este procedimiento, una primera e ineludible suposición: la homogeneidad de los objetos. Todos ellos deberían poder reducirse a una única y misma unidad de medida, deberían

---

[10] Acerca de esta cuestión consúltese mi tratado sobre *El problema del conocimiento* (*Erkenntnisproblem*[3]), I, 21, al que remito en lo sucesivo. Una revisión muy penetrante y más moderna de la doctrina de Nicolás de Cusa ha confirmado también esta conexión que existe entre su doctrina sobre Dios y su doctrina del conocimiento. "La clef de voûte du sistème philosophique de Nicolas de Cues — así opina Vansteenberghe (*Le cardinal Nicolas de Cues,* París, 1920, pág. 279)—, et en cela il est bien moderne, est sa théorie de la connaissance."

poder pensarse como pertenecientes a un mismo orden de magnitudes. Pero precisamente esta Condición no puede satisfacerse tan pronto como pretendemos como meta y objeto del conocimiento, no ya lo finito, lo condicionado e individual, sino un objeto absoluto. Lo absoluto, de acuerdo con su esencia y definición, está por encima de toda posibilidad de comparación y medición, y por lo tanto está más allá de toda posibilidad de conocimiento. Si todo conocimiento empírico y toda medición están caracterizados por el hecho de poder reducir mediante una serie determinada de operaciones, mediante una sucesión finita de pasos mentales, una magnitud a otra, un elemento a otro, deben renunciar a alcanzar lo finito, que no admite semejante reducción. *Finiti et infiniti nulla proportio.* La distancia que media entre lo finito y lo infinito es siempre la misma, por más que pretendamos intercalar innumerables términos medios entre ambos **[26]** mundos. No existe ningún recurso racional del pensamiento, ningún procedimiento *discursivo,* que, ordenando elemento por elemento y recorriendo elemento por elemento, sea capaz de hacer desaparecer el abismo que se abre entre ambos extremos, de alcanzar de uno al otro[11].

Con estas proposiciones tan concisas como sencillas comienza el tratado *De docta ignorantia,* pero ya en ellas se cumple una decidida revolución del pensamiento, pues Nicolás de Cusa, con tajante corte, destruye el lazo que hasta ese momento había mantenido ligada la lógica escolástica a la teología. La lógica, que durante la Edad Media se había convertido en un *organon* de la teología, recobra su autonomía. Ciertamente, la evolución de la misma Escolástica, por otra parte, ya había preparado el camino a Nicolás de Cusa para que fuera posible este resultado; en efecto, el nominalismo de Guillermo de Occam y las a él anejas tendencias *modernas* de la Escolástica, habían relajado ya los vínculos que existían en los clásicos sistemas del realismo, entre lógica y gramática por un lado, y teología y metafísica por otro[12]. En

---

[11] Véase *De docta ignorantia,* I, 1: "Omnes... investigantes in comparatione praesuppositi certi proportionabiliter incertum judicam. Comparativa igitur est omnis inquisitio, medio proportionis utens, ut dum haec quae inquiruntur propinqua proportionali reductione praesupposito possint comparari, facile est apprehensionis judicium; dum multis mediis opus habemus, difficultas et labor exoritur. Uti haec in Mathematicis nota sunt, ubi ad prima notissima principia priores propositiones facile reducuntur et posteriores, quoniam non nisi per medium priorum difficilius. Omnis igitur inquisitio in comparativa proportione facili vel difficili existit, propter quid infinitum, ut infinitum, cum omnem proportionem aufugiat, ignotum est."

[12] Las profundas investigaciones de Gerhard Ritter sobre la contienda de *via antiqua* y *via moderna* en los siglos XIV y XV han establecido recientemente que la relajación de esos vínculos, tal como la exigió sistemáticamente la enseñanza de Occam y que el mismo maestro logró cumplir dentro de ciertos límites, no llegó a un desprendimiento o separación total de ambos momentos, y que los lindes que Guillermo de Occam había procurado fijar se borraron casi al punto en el movimiento dominante de la escuela universitaria y aun en el campo de los *moderni.* (*Studien zur Spätscholastik:* I. *Marsilius von Inghen und die okkamistische Schule in Deutschland.* II. *Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten des 15. Jahrhunderts,* Sitzungsber. der Heidelb. Akad. der Wiss., Philos.-histor. Kl., 1921, 1922). "Hemos seguido punto por punto —así resume Ritter el resultado de sus investigaciones— el proceso por el cual las radicales proposiciones de Occam sobre la teoría del conocimiento se tornaron cada vez más débiles en boca de sus propios discípulos. Eso sí, un Juan Charlier (Gerson) estuvo muy cerca de comprender aquello que había constituido el más poderoso motivo de originalidad de la obra filosófica de Occam, esto es, que el conocimiento religioso reconoce sus propias raíces en un campo del espíritu que no es precisamente el natural intelecto, y que la especulación de tipo teológico-metafísico más podía perjudicarle que aprovecharle. Si este pensamiento se hubiera concretado enérgicamente, habría podido determinar, en efecto, la muerte del Escolasticismo; pero todavía no había llegado su hora. El mismo Gerson no pudo sino librarse a medias de ese su enredo íntimo provocado por las consideraciones religioso-dogmáticas y metafísico-lógicas que representaban el núcleo de todo el pensamiento escolástico... Ello es que él no dudaba del significado real que tenía la concepción lógica abstracta. Y las investigaciones emprendidas en los tratados filosóficos y teológicos de Marsilio de Inghen nos han mostrado todo un sistema científico concluso que, aunque sobre bases nominalistas,

Nicolás de Cusa, en cambio, la separación **[27]** es radical, pues la lógica de Aristóteles, que descansa sobre el principio del *tercero excluido,* se le presenta, precisamente por eso mismo como una mera lógica de lo finito que, por lo tanto, debe renunciar necesariamente a su pretensión de abarcar aquello que se da como visión de lo infinito[13]. Todos los conceptos de la lógica aristotélica son conceptos obtenidos por comparación y se apoyan en la consideración de que lo igual y lo semejante se juntan, lo desigual y lo desemejante se separan. Por medio de la comparación y de la distinción, de la separación y de la delimitación, conseguimos descomponer el mundo empírico en determinados géneros y especies que guardan entre sí una rigurosa relación de dependencia y subordinación. Precisamente, todo el arte del pensamiento lógico está enderezado a procurar una mayor claridad y precisión a esa relación de la esfera conceptual. Para poder determinar un concepto por otro, tenemos que recorrer toda la serie de términos intermedios que están entre ellos, y allí donde tales términos no se ofrezcan inmediatamente al pensamiento debemos descubrirlos en virtud del procedimiento silogístico para poder concentrar así en un riguroso y determinado orden del pensar lo abstracto y lo concreto, lo universal y lo individual. Ese orden corresponde al del mismo ser, pues representa la jerarquía del ser en la estructura y articulación jerárquica de los conceptos. Pero —así reza la objeción de Nicolás de Cusa **[28]** en este punto— si las semejanzas y diferencias, las concordancias y las discordancias de lo finito pueden comprenderse de este modo, lo absoluto e infinito, lo que como tal está por encima de toda comparación nunca podrá caer dentro de la red de los conceptos lógicos de género. El contenido de la filosofía escolástica contradice su forma; ambos se excluyen recíprocamente. Debe de existir una posibilidad de pensar y conocer lo absoluto, lo infinito, pero ese pensar, en tal caso, no puede ni debe apoyarse en las muletas que le brinda la *lógica tradicional,* con ayuda de la cual marchamos siempre de algo finito y limitado a algo también finito y limitado, pero con la que de ninguna manera podemos ir más allá del dominio de lo individual y condicionado.

De este modo recházase toda teología de tipo *racional*; queda pues en su lugar la *teología mística*. Pero así como Nicolás de Cusa ya había superado el tradicional concepto de lógica, deja asimismo de lado el tradicional concepto de mística, pues, con la misma determinación con que niega la aprehensión de lo infinito en abstracciones lógicas y en conceptos de género, niega también la posibilidad de captarlo por el mero sentimiento. En la teología mística del siglo XV existen dos tendencias fundamentales que se oponen tenazmente; una de ellas considera el intelecto como la fuerza primera del alma, como instrumento de su comunión con Dios; la otra tendencia cree que esa fuerza reside en la voluntad. Nicolás de Cusa se sitúa decididamente en la primera de estas posiciones. El auténtico amor de Dios es *amor Dei intellectualis*, que supone el conocimiento como momento necesario y como condición necesaria, pues nadie es capaz de amar lo que antes no ha conocido en algún sentido. El simple amor, como mero afecto y separado del conocimiento, entrañaría una contradicción, pues lo que amamos se nos presenta siempre bajo la idea del bien, lo concebimos *sub ratione boni.* Este conocimiento del bien da impulsó y alas a la voluntad, aunque el *qué,* la esencia

---

sostiene todas las posiciones esenciales de la metafísica y la teología de la alta Escolástica.” Si se tiene presente este resultado de las investigaciones de Ritter se advertirá en qué medida había superado ya todo esto Nicolás de Cusa en la época de su primer escrito, y lo que habrán podido ofrecerle sus maestros occamianos de Heidelberg.

[13] Véase la observación de Nicolás de Cusa contra su adversario escolástico Johann Wenck de Heidelberg: “Cum nunc Aristotelis secta praevaleat, quae haeresim putat esse oppositorum coincidentiam, in cujus admissione est initium ascensus in mysticam Theologiam, in ea secta enutritis haec via ut penitus insipida quasi proposito contraria ab eis procul pellitur, ut sit miraculo simile, sicuti sectae mutatio, rejecto Aristotele eos altius transsilire.” Apol. doct. ign. fol. 64.

misma del bien en sí, permanezca inaccesible al conocimiento como tal; también aquí quedan confundidas en una sola noción ciencia e ignorancia, verificándose así de nuevo el principio de la *docta ignorantia,* como ignorancia consciente[14], y sin que por cierto esto implique el menor *escepti-***[29]-***cismo.* En efecto, aunque el principio de la *docta ignorantia* insiste —y en esto procede negativamente —en la imposibilidad de aprehender lo absoluto en cualquier forma de conocimiento racional y lógico-conceptual, por otra parte lleva implícita una exigencia positiva ya que el ser indeterminable de Dios, al escapar al conocimiento discursivo por meros conceptos, demanda un nuevo modo de conocer y una nueva forma de conocimiento. El verdadero medio de su aprehensión es, para el Cusano, la visión intelectual, la *visio intellectualis*, en la cual toda la contrariedad de las especies y géneros lógicos queda anulada porque al situarnos por encima del dominio de las diferencias empíricas del ser y por encima del todas sus divisiones meramente conceptuales, nos vemos trasladados al plano de su origen mismo, al punto qué está más allá de toda separación y oposición. En tal visión, y sólo en ella, es posible alcanzar la auténtica *filiatio Dei,* que en vano la filosofía escolástica creyó lograr y, en cierto modo poder forzar, por el camino del concepto discursivo[15]. Aun por este pensamiento de la *filiatio,* Nicolás de Cusa se relaciona con el motivo fundamental de la mística de la Edad Media, sólo que lo interpreta de tal modo que esa idea encaja, ajustadamente en su nueva concepción general de las relaciones de lo absoluto con lo finito. Si en Dionisio el Areopagita la *deificación,* la θέωσις, se cumple, conforme al principio de la jerarquía, en una serie gradual y determinada de movimiento, de iluminación y, finalmente, de unificación, para el Cusano, en cambio, constituye un acto unitario por el cual el hombre se pone en relación inmediata con Dios, relación que, sin embargo, no se gana por simple éxtasis, por simple arrobamiento, pues la *visio intellectualis* supone un automovimiento del espíritu, una fuerza **[30]** originaria en él latente que se despliega en la incesante actividad intelectual. Por eso, para señalar el sentido y alcance de la *visio intellectualis*, Nicolás de Cusa no apela a la forma mística de la contemplación pasiva, sino a la ciencia matemática. Tórnase así la matemática para el Cusano el cabal, el único símbolo verdaderamente *preciso* del pensamiento especulativo y de la visión especulativa que reúne a los contrarios: "*Nihil certi habemus in nostra scientia nisi nostram mathematicam*": allí donde fracasa el lenguaje matemático nada hay que el espíritu humano pueda concebir y conocer[16]. Si la doctrina de Dios de Nicolás de Cusa se aparta por eso de la lógica

---

[14] Léase a este respecto la carta de Nicolás de Cusa a Gaspard Aindorffer del 22 de septiembre de 1452: "In sermone meo primo de spiritu sancto... reperietis quomodo scilicet in dilectione coincidit cognitio. Impossibile est enim affectum moveri nisi per dilectionem, et quicquid diligitur non potest nisi sub ratione boni diligi... Omne enim quod sub ratione boni diligitur seu eligitur, non diligitur sine omni cognitione boni, quoniam sub ratione boni diligitur. Inest igitur in omni tali dilectione, qua quis vehitur in Deum, cognitio, licet quid sit id quod diligit ignoret. Est igitur coincidentia scientiae et ignorantiae, seu doctae ignorantiae." El punto de vista opuesto, el de Una mística basada en el puro afecto y en la voluntad, fue sustentado en forma altamente significativa por su adversario Vincent von Aggsbach. Para esta controversia, léase de E. Vansteenberghe: *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV siècle,* Münster, 1915, donde además se han recopilado los documentos correspondientes. (La ya citada carta de Nicolás de Cusa está en la pág. 111).

[15] Consúltese el tratado *De filiatione Dei* (*Opera,* fol. 119): "Ego autem... non aliud filiationem Dei quam Deificationem quae est θέωσις graece dicitur, aestimandum judico. Theosin vero tu ipse nosti ultimitatem perfectionis existere, quae et notitia Dei et verbi seu visio intuitiva vocitatur."

[16] Véase *Dial. de possest* (*Op.* pág. 259): "Omnium operum Dei nulla est praecisa cognitio, nisi apud eum qui ipsa operatur et si quam de ipsis habemus notitiam, illam ex aenigmate et speculo cognito mathematicae elicimus... si igitur recte consideraverimus, nihil certi habemus in nostra scientia, nisi nostram mathematicam, et illa est aenigma ad venationem operum Dei." Consúltese el tratado *De mathematica perfectione; Opera*, f. 1120.

escolástica, de la lógica de los conceptos de género que descansa en el principio de no contradicción y en el del tercero excluido, exige en cambio un nuevo tipo de lógica matemática que no excluya la coincidencia de los contrarios sino que emplee precisamente esa coincidencia misma, esa coincidencia de lo máximo absoluto y de lo mínimo absoluto como principio permanente y como vehículo necesario del progreso del conocimiento.

Si se procura no sólo comprender sistemáticamente la singularidad de la concepción de Nicolás de Cusa, sino también determinar su lugar en el curso de la historia universal del pensamiento, en el conjunto de la historia de la filosofía y de la historia general del espíritu, resulta claramente que, en efecto, ha conseguido andar por un nuevo camino de la Teología, camino especialmente construido para ir más allá de los límites del modo de pensar medieval y por ende, también, de los límites de la imagen del mundo que la Edad Media se había forjado. Como todo el *Quattrocento,* se halló el Cusano en ese momento ante el dilema en que se encontraba la historia del espíritu frente a la gran decisión: era preciso decidirse por Platón o por Aristóteles. Parecía, ciertamente, que el antiguo Humanismo se había definido con toda claridad en ese sentido; ya Petrarca, en el *Triunfo de la Fama,* presenta a Platón como el primero de los filósofos y luego, a poca distancia, a Aristóteles[17]. Pero ciertamente no fueron motivos filosóficos los que lo **[31]** movieron a semejante elección, sino artísticos y literarios; *el divino torrente de la elocuencia* de Platón, a quien conocía a través de los testimonios de Cicerón y de San Agustín, le dio la segura garantía para declarar el primado de la filosofía platónica[18]. En cambio, Nicolás de Cusa es quizás el primer pensador occidental a quien le fue dado penetrar con criterio independiente en las fuentes originarias y prístinas de la doctrina platónica. En ese sentido hasta el curso exterior de su propia vida lo señala como tal, pues fue el adalid de la embajada que después del Concilio de Basilea se trasladó a Grecia y volvió luego a Italia en compañía de los pensadores y teólogos griegos más significativos de la época. Es muy fácil apreciar cuánto debió de haber ganado el Cusano —que ya dominaba el griego desde la época de sus estudios en Padua— en el comercio con hombres como Jorge Gemisto Pletón, como Juan Bessarion y otros en lo tocante al conocimiento y examen directo de las fuentes platónicas. Desde entonces sus escritos lo muestran en permanente contacto con esas fuentes y en incesante diálogo espiritual con ellas. Los escritos que mayor influencia ejercieron en él —como lo demuestra el tratado *De mente* que es el tercer libro del *Idiota*— fueron los libros centrales de *La República* de Platón, substanciales y decisivos en lo que respecta al método[19]. Si se considera además que la influencia platónica alcanzó a un espíritu que desde un principio había estado sumido en la especulación neoplatónica y que se había sustentado con los tratados de Dionisio el Areopagita, con los llamados libros herméticos y con la obra de Proclo, se comprende el íntimo problema que para el Cusano necesariamente debía nacer de esta circunstancia y que tal conflicto reclamara sin tardanza una solución. La turbia convivencia de los motivos de la filosofía platónica

---

[17] Petrarca, *Trionfo della Fama,* cap. 3:

> “Volsimi da man manca; e vidi Plato,
> Che in quella schiera andò più presso al segno
> Al quale aggiunge, cui dal cielo è dato.
> Aristotele, poi, pien d'alto ingegno.”

[18] A mayor abundamiento sobre las relaciones de Petrarca con Platón: G. Voigt, *Die Wiederbelebung des klass. Altertums*[2], I, 82.

[19] En la biblioteca de Nicolás de Cusa que conservamos se encuentran —además de *La República*—, el *Fedón,* la *Apología,* el *Critón,* el *Menón* y el *Fedro.* Por lo demás, el Cusano parece deber también mucho a Parménides, al que conocía a través de los comentarios de Proclo. Consúltese a Vansteenberghe, obra citada, pág. 429.

y neoplatónica, tal como se dio en el pensamiento medieval, no podía ya satisfacerle. En un pensador que se había nutrido no sólo de las enseñanzas de la filosofía y de **[32]** la matemática, sino también de las de la crítica filológica humanista, y que con sus propios esfuerzos había encontrado y asegurado los primeros e importantes resultados de esa crítica, en tal pensador, pues, no podía darse ya ese hibridismo de los motivos platónicos y neoplatónicos, sino que, por el contrario, aparece clara en él la aspiración de practicar una separación cabal de ellos. Nicolás de Cusa no dio forma literaria explícita a esa separación, así como tampoco participó personalmente en la célebre controversia literaria que originó el escrito de Jorge Gemisto Περὶ ὧν ᾿Αριστοτήλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται. Pero en lugar de la crítica filológica, practicó la crítica sistemática, más profunda y rica en consecuencias. La especulación del Cusano constituye una suerte de palestra donde se encuentran ahora los diversos elementos del pensar medieval que en la filosofía de la Edad Media se confundían indiferenciados, pero que en esta liza se reconocen individualmente al medirse unos con otros. De esta disputa —y no de la controversia literaria de un Jorge Gemisto y un Bessarion, o de un Teodoro Gaza y un Jorge de Trebisonda— nace una nueva clarificación metódica del prístino sentido del platonismo, y, además, una nueva línea espiritual de demarcación entre lo platónico y aristotélico por un lado, y entre el platonismo y el neoplatonismo por otro.

La imagen del mundo que Platón nos brinda se caracteriza esencialmente por la escisión que se cumple entre mundo sensible y mundo inteligible, entre mundo de las apariencias y mundo de las ideas. Ambos mundos, el *visible* y el *invisible,* el ὁρατὸν[20] y el νοητὸν[21], no están en un mismo plano, y por lo tanto no es posible ninguna clase de comparación inmediata entre ellos. Antes bien, cada uno constituye la plena oposición del otro, lo ἕτερον del otro; todo lo que prediquemos de uno, precisamente por eso no podemos predicarlo del otro. Así, pues, todos los caracteres de la *idea* resultan antitéticos con respecto a los de la *apariencia.* Si el mundo de las apariencias está caracterizado por un incesante fluir, es propio del mundo de las ideas el eterno estatismo; si aquél, según su naturaleza, nunca es uno, sino que se presenta a la mirada que intenta asirlo en una multiplicidad cambiante a cada momento, la idea, en cambio, persiste en una pura identidad consigo misma. Si la *idea* está caracterizada y enteramente determinada por la necesaria constancia de significado, el mundo de los fenómenos sensibles se sustrae **[33]** en cambio a cualquier determinación; es más, a su mera posibilidad; en el mundo sensible, nada es un verdadero *ser,* un verdadero *uno,* un *algo* de cualquier modo acabado. He aquí el fundamento de la distinción entre *ciencia* y *opinión,* ἐπιστήμη y δόξα; una se refiere a la esfera de lo que siempre es y siempre se comporta de la misma manera, la otra al mero término de las percepciones, de las representaciones y de las imágenes que se suceden en nosotros. Toda filosofía, tanto teorética como práctica, dialéctica como ética, consiste en el conocimiento de esa oposición; anularla, pretender atenuarla de alguna manera, significa anular la filosofía misma. El que desconozca este dualismo, destruye la hipótesis del conocimiento mismo, aniquila el sentido y la significación del juicio, y con ello toda la fuerza del *discurso* científico (διαφθερεῖ πάσαν τῆν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν). Apariencia e idea, mundo de los fenómenos y de los noúmenos, pueden empero relacionarse en el pensamiento; el uno puede medirse por el otro, pero jamás podrá producirse entre ellos una amalgama; nunca la naturaleza y la esencia de uno podrán convertirse en las del otro, pues no existe línea alguna de común demarcación en la que ambos se confundan y se desvanezca el

[20] ὁρατὸν (ὁράω): relativo a la vista o a la facultad de ver. (*N. del T.*)
[21] νοητὸν (νοέω): intelectual o que puede percibirse por el intelecto. (*N. del T.*)

uno en el otro. La división de los dos mundos, el χορισμός, no puede suprimirse; el ὄντως ὄν y los ὄντα, los λόγοι y los πράγματα no se unen, del mismo modo que el puro *sentido* de la *idea* no puede darse como un *existir* individual, o bien, por el contrario, no es posible que la mera existencia individual posea por sí misma una significación ideal, o un sentido eterno, o un contenido de valor[22]. La crítica que Aristóteles formula contra la doctrina platónica de las ideas parte de la dificultad que para él encierra la separación entre la esfera de lo *existente* y la del *sentido* ideal. La realidad es una, ¿cómo podrá ser posible aprehenderla en dos modos distintos de conocimiento, cada uno de: los cuales está estrictamente opuesto al otro? La oposición entre *materia* y *forma,* entre *ser* y *devenir,* entre mundo *sensible y suprasensible,* por más lejos que se lleve, no puede ser concebida sino suponiendo la existencia de un medio de enlace que vaya de uno a otro polo. De este modo, el concepto de desarrollo se torna para Aristóteles categoría fundamental y principio general de explicación del mundo. Lo que llamamos realidad no es sino la unidad de un mismo complejo coherente de actividad dentro de la cual está contenida toda diferen-**[34]-**ciación como una fase determinada o grado del proceso evolutivo de desarrollo. Por heterogéneos que sean dos géneros del ser o dos modos del ser dados, bastará que los refiramos a ese proceso dinámico y unitario para que en él los encontremos relacionados y reconciliados. Los límites entre *apariencia* e *idea*, en el sentido platónico, no pueden persistir, pues el mundo de lo *sensible* y el de lo *inteligible*, el *inferior* y el *superior*, el *divino* y el *terreno* están entre sí en una única y permanente relación conexa de actividad. El mundo es una esfera cerrada en la que sólo hay estadios graduales. Del divino e inmóvil motor de todas las cosas desborda la fuerza a las esferas superiores del cielo, de donde se reparte, por un proceso regulado y permanente, a la totalidad del ser, llegando así incluso a hacer participar de ella, a través de las esferas celestes concéntricas, al mundo sublunar inferior. Por grande que sea la distancia que medie entre el principio y el fin, en el camino que conduce de uno a otro no hay en ningún momento una interrupción, no hay ni un *empezar* absoluto ni un *terminar* absoluto, pues se trata de un espacio finito y continuado que puede recorrerse y medirse en una serie de fases perfectamente determinadas, espacio que separa el principio del fin y que, precisamente por ello, enlaza de nuevo uno con otro.

Plotino y el neoplatonismo procuran asociar el motivo fundamental del pensamiento platónico y el del aristotélico, pero, si juzgamos este intento desde un punto de vista sistemático, cabe afirmar que sólo logran una fusión ecléctica de ambos. El neoplatonismo está profundamente influido por la noción platónica de la *trascendencia,* por la absoluta oposición de lo sensible y de lo inteligible, acabadamente descrita por los giros literarios de Platón que acentúan aún más esa oposición. Pero como simultáneamente acepta, apropiándose de él, el concepto aristotélico de desarrollo, la tensión dialéctica, esencial al sistema platónico, se relaja. La combinación de la categoría platónica de la *trascendencia* con la aristotélica del *desarrollo* engendra el concepto bastardo de la *emanación.* Lo absoluto, que es entendido como lo *suprafinito,* como lo *suprauno* y *supraser*, permanece así puro en sí mismo, pero no obstante, y en virtud de la superabundancia que en él existe, se desborda y derrama engendrando en esa su profusión desde la diversidad de los mundos hasta la materia informe, que es el límite último del no ser. El examen de los tratados del seudo Dionisio nos ha demostrado que esta concepción, si bien transformada en su íntimo significado, había sido acogida por la Edad Media cristiana. Con ello se ganó la **[35]** categoría capital de la mediación en forma graduada que permitía por una parte sostener la noción de la

---

[22] Léase mi exposición de la filosofía griega en: *Lehrbuch der Philosophie,* editada por Max Dessoir, Berlín, 1925, pág. 89.

trascendencia divina, y por otra superarla al subordinar al pensamiento, tanto de un modo teorético como práctico, una jerarquía de los conceptos y una jerarquía de las fuerzas espirituales. De este modo la trascendencia quedaba a un mismo tiempo reconocida y superada en el milagro del orden que la Iglesia establecía para la salvación y para la vida; por el milagro de ese orden lo invisible se tornó visible para el hombre, y lo inconcebible, comprensible.

Nicolás de Cusa, como lo demuestra el conjunto de su obra y la profunda unidad de su pensamiento, estaba aún profundamente arraigado en la concepción general del espíritu y de la vida medievales. Demasiado ceñido era el vínculo que había creado la obra secular del pensamiento entre la materia del dogma cristiano y el contenido teorético de los sistemas de Aristóteles y de los neoplatónicos para que un pensador que estaba tan firmemente aferrado al dogma pudiera romper ese lazo de un solo golpe, Y en este sentido cabe afirmar que los vínculos que relacionaban al Cusano con la obra filosófica de los grandes sistemas escolásticos precedentes no sólo se explican perfectamente, sino que hasta se revelan como inevitables. En efecto, tales sistemas habían proporcionado al pensamiento filosófico su contenido, pero además también su forma, pues habían elaborado un lenguaje propio, el único que permitía a ese pensamiento expresarse acabadamente. El Humanismo, por cierto, había intentado atacar a la Escolástica precisamente por ese lado; se creyó que era posible abatir el espíritu escolástico reprochándole las imperfecciones y el mal gusto que exhibía aquel latín *bárbaro.* Pero Nicolás de Cusa, aunque estuviera tan cerca del Humanismo en sus tendencias fundamentales, no lo siguió por ese camino. Como alemán, se sintió desde el principio completamente divorciado de los grandes artistas del estilo, de los maestros de la elocuencia humanista. Como él mismo lo advirtió, dejándolo expresado, no podía competir en modo alguno con un Eneas Silvio Piccolomini, con un Lorenzo Valla, con hombres, en fin, que eran latinos *por naturaleza.* Ciertamente no se avergüenza de ese su defecto, pues con el más modesto y humilde modo de decir (*humiliori eloquio*) puede expresarse la más límpida y pura verdad[23]. Mas, **[36]** por otra parte, el seguir aferrado al *estilo* del Escolasticismo entrañaba para el Cusano una seria, dificultad interior, un problema verdaderamente difícil de resolver, pues dentro de los límites del lenguaje filosófico de conceptos de que se servía el Escolasticismo, dentro de las fronteras de la terminología escolástica debía el filósofo expresar un pensamiento cuya singularidad residía precisamente en que, por su contenido y por su tendencia, superaba los límites de la filosofía escolástica. El extraño latín de Nicolás de Cusa —que por un lado se presenta oscuro, enigmático y hasta torpe, y que por otro encierra en cambio una gran riqueza en cuanto a giros nuevos y originales que le permiten muy a menudo iluminar a manera de relámpago con una sola palabra, con un único vocablo felizmente logrado toda la profundidad especulativa de los grandes problemas que lo agitan— ese latín, pues, sólo se explica por la posición espiritual en que el Cusano se encontró frente a la Edad Media. La lucha permanente con la expresión que caracteriza todos los escritos del Cusano constituye sólo uno de los síntomas de cómo en ese momento la ingente masa del pensamiento filosófico escolástico comenzaba a liberarse de su entumecimiento dogmático y de cómo, sin llegar de ninguna manera a vencerlo del todo, se orientaba

---

[23] "Verum est eloquio et stilo ac forma litterarum antiqua videmus omnes delectari, maxime quidem Italos, qui non satiatuntur disertissimo (ut natura Latini sunt) huius generis latiali eloquio, sed primorum vestigia repetentes Graecis litteris maximum etiam studium impendunt. Nos vero Alemanni, etsi non longe aliis ingenio minores ex discrepanti stellarum situ essemus effecti: tamen in ipso suavissimo eloquii usu, aliis plerumque non nostro cedimus vitio, cum non nisi labore maximo, tamquam resistenti naturae vim facientes, Latinum recte fari valeamus." Del prefacio del tratado de Nicolás de Cusa *De Concordantia Catholica, Op.,* fol. 683.

hacia una corriente del pensamiento totalmente nueva. La verdadera meta de esta corriente, que en los tratados del Cusano ya se insinúa con meras indicaciones, ya se dibuja ante nuestra vista con sorprendente claridad, se caracteriza por la concepción de una nueva relación entre el mundo sensible y el suprasensible, entre el mundo empírico y el inteligible, relación cuya consideración y concepción sistemáticas nos llevan nuevamente a las genuinas nociones platónicas de *separación* y de *participación,* de χωρισμός y de μέθεξις[24]. Ya las primeras palabras del tratado *De docta ignorantia* demuestran que la escisión que el pensamiento practica a través del mundo **[37]** del ser se realiza ahora de un modo y con un criterio completamente distintos del modo y del criterio de los tradicionales sistemas escolásticos. Nicolás de Cusa restablece plenamente y con todo rigor el sentido de la noción platónica de que el bien está *más allá del ser* (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας). Ninguna serie de conclusiones que reconozca su principio en los datos empíricos y que por continuo progreso disponga un hecho empírico junto a otro del mismo tipo y los relacione uno con otro, ninguna serie de esta naturaleza es capaz de elevarnos hasta el bien, pues cada uno de estos pensamientos sólo se mueve dentro de los límites de una mera comparación, es decir, dentro de la esfera de lo *más* y de lo *menos.* Pues entonces ¿cómo se podrá aprehender por tal comparación aquello que es superior a toda comparación, aquello que no es ni relativamente grande ni relativamente pequeño sino, en fin, lo *máximo* absoluto, lo *maximum*? La palabra *máximo* en este caso puede inducir a error; no se trata aquí de un simple superlativo, relacionado a su vez con un comparativo anterior, sino de algo muy distinto; implica, por el contrario, la absoluta oposición a cualquier clase de comparación posible, a cualquier procedimiento de carácter gradual y cuantitativo. Lo *máximo* no representa un concepto de magnitud; es un concepto puramente cualitativo que constituye el fundamento absoluto del ser, así como el fundamento absoluto del conocer[25]. Ningún procedimiento de tipo cuantitativo, ninguna forma de conocimiento que deba recorrer peldaño a peldaño una escala gradual **[38]** es capaz de salvar el abismo que se abre entre la causa primera del ser y la simple existencia empírica. Toda medición, toda comparación, toda conclusión que se verifique en ese plano de la existencia, concluye también en él; eso sí, dentro de la órbita de lo empírico las operaciones pueden progresar indefinidamente, mas este progreso sin límites en lo indeterminado no comprende nunca lo infinito, que constituye el máximo absoluto de la determinación. De esta suerte el Cusano consigue distinguir con plena claridad lo *indefinido* de lo

---

[24] Ernst Hoffmann ha demostrado recientemente en un notable artículo por qué estos conceptos, entendidos en su sentido originario, en su original significación platónica, permanecieron ajenos al pensamiento medieval y por qué debía ser precisamente así. Me contento, pues, con remitir al lector a esa explicación: *Platonismus und Mittelalter,* Vorträge der Bibliothek Warburg, III, pág. 17.

[25] Puede recordarse a este respecto que el mismo Platón usaba la palabra *máximo* (μέγιστον μάθημα, Platón, *Rep.* VI, 505) para designar la idea de *bien,* a la que por otra parte también tenía por fundamento supremo de la realidad y fundamento supremo del conocimiento. No se puede precisar si el Cusano tomó directamente de Platón la expresión que caracteriza al mundo empírico como dominio de lo *más* y de lo *menos* (μᾶλλον τε καὶ ἧττον); en todo caso, no encuentro en sus escritos el menor indicio que permita suponer que conocía el *Filebo,* libro en el que se deduce sistemáticamente ese atributo para el mundo de la experiencia. Si se acepta que el Cusano volvió a configurar por su cuenta tanto este pensamiento como esta expresión, se habrá iluminado con luz tanto más clara la conexión metódica que aquí se quiere demostrar. Por lo demás, Platón fue loado por el Cusano como el único pensador que había encontrado el verdadero camino, el de la *docta ignorantia,* para llegar al conocimiento de Dios: "Nemo ad cognitionem veritatis magis propinquat, quam qui intelligit in rebus divinis, etiam si multum proficiat, semper sibi superesse, quod quaerat. Vides nunc venatores Philosophos... fecisse labores inutiles: quoniam campum doctae ignorantiae non intrarunt. Solus autem Plato, aliquid plus aliis Philosophis videns, dicebat, se mirari, si Deus inveniri et plus mirari, si inventus posset propolari." *De venatione sapientiae,* Cap. XII, fol. 307.

infinito. La única relación que existe entre el mundo de lo condicionado, mundo que admite sin cesar una condicionabilidad sin fin, y el de lo no condicionado, consiste en que ambos mundos se excluyen mutuamente; la única predicación que admite el mundo de lo no condicionado nace de negarle todos los predicados empíricos. El Cusano nos presenta así en toda su agudeza el motivo de la *alteridad,* el motivo platónico del ἕτερον. Es inútil pretender descubrir alguna suerte de *semejanza* entre el mundo sensible y el inteligible. El círculo y la esfera sensibles no colman nunca el puro concepto de ambos, sino que permanecen necesariamente lejos de él. Podemos relacionar lo sensible con lo ideal, podemos establecer que un ser dado en el mundo de lo empírico llene, con mayor o menor precisión, el concepto o noción del círculo o de la esfera correspondiente, pero la diferencia básica entre *copia* y *original* no por ello queda anulada, pues la pura verdad del original está precisamente determinada por el hecho de que para ella no tenga validez alguna el *más* ni el *menos;* quien intentara quitarle aunque sólo fuera una parte mínima, quien intentara pensarla como algo inferior a lo que en realidad es, la aniquilaría con ello en su esencia misma. Por el contrario, el mundo sensible no sólo padece esa indeterminabilidad sino que ella misma constituye su naturaleza propia; lo sensible *es* en cuanto se da en un ser, sólo *es* precisamente en esa ilimitación del *devenir,* de la mutabilidad entre un ser así y un ser de otro modo. "Así, pues, es notorio que entre lo infinito y lo finito no hay relación posible; esto sentado, resulta asimismo completamente evidente que dondequiera que se encuentren un excedente y un exceso, nunca se los podrá considerar como lo *máximo* sin más, pues tanto el excedente como el exceso son finitos, y en cambio lo *máximo* en cuanto tal es necesariamente infinito. Si se da algo que no sea ese *máximo,* evidentemente siempre se podrá encontrar algo mayor aún. Así, pues, no pueden darse dos o más cosas que sean tan iguales o semejantes entre sí que no fuera posible encontrar otras más semejantes, y esto en lo infinito. **[39]** Por cerca que estén la medida y lo medido siempre habrá entre ellos una distinción. Según esto, la inteligencia finita, por grande que sea la semejanza, no puede conocer la verdad de las cosas con verdadera exactitud. Pues la verdad no es ni *más* ni *menos,* es algo indivisible... De modo que el intelecto se comporta con respecto a la verdad como el polígono con respecto a la circunferencia; en efecto, cuanto mayor sea el número de ángulos y de lados que el polígono presente, tanto más cerca de la circunferencia estará, sin que por ello, y aunque se multipliquen los lados y los ángulos infinitamente, pueda llegar alguna vez a ser la circunferencia misma; análogamente ocurre con nosotros, que sólo sabemos de la verdad tal como es que no podemos aprehenderla con verdadera exactitud. Pues la verdad es la necesidad absoluta, que no puede ser ni más ni menos que como es; nuestro intelecto, en cambio, es mera posibilidad."[26]

Según lo expresado en las pocas pero impetuosas palabras que anteceden, vemos que no puede darse ninguna ascensión constante de lo condicionado a lo no condicionado, ningún progreso de las *verdades* empíricas o racionales que remate en la verdad una y absoluta; claro es que desde esta posición el Cusano debe negar necesariamente tanto la forma de la lógica escolástica como la meta de la ontología escolástica. Este resultado empero señala al mismo tiempo una singular evolución. El corte que divorcia lo sensible de lo inteligible, la empiria y la lógica de la metafísica, lejos de destruir el nervio vital de la experiencia, asegura a ésta su legitimidad. La experiencia queda plenamente justificada cuando el Cusano, con la misma determinación y agudeza con que había tratado el pensamiento de la *separación,* trata luego el motivo de la *participación. Separación* y *participación*, χωρισμός y μέθεξις son

[26] *De docta ignorantia,* I, 3, fol. 2 f.

conceptos que no se excluyen en modo alguno, antes bien, sólo pueden pensarse el uno a través del otro y con referencia al otro. En la definición del mismo conocimiento empírico ambos momentos son considerados necesarios y mutuamente relacionados, pues no es posible ningún conocimiento empírico que no se refiera a un ser ideal y a un ideal *ser-así*; pero por cierto ningún conocimiento empírico es de tal índole que contenga sencillamente la verdad de ese ser ideal, que la aprehenda como elemento. El carácter esencial de lo empírico estriba, como acabamos de ver, en la determinabilidad ilimitada; el carácter de lo ideal, en cambio, reside **[40]** en su definición, en su determinación necesaria y de único sentido. Pero la misma determinabilidad sólo es posible en relación con la determinación que le proporciona una forma segura y un sentido. De esta suerte todo lo condicionado y finito apunta siempre a lo infinito, sin lograr empero alcanzarlo nunca. Éste constituye el segundo motivo básico que la noción de la *docta ignorantia* contiene en sí. En lo referente a la doctrina de Dios, el principio de la *docta ignorantia* significa *ignorancia consciente*; en lo relativo a la experiencia, al conocimiento empírico, significa un *saber ignorante.* La experiencia brinda un conocimiento auténtico, pero ciertamente tal conocimiento no es en sí exacto y límpido, pues, por más que progrese, nunca alcanzará lo absoluto; siempre tendrá una meta y un fin relativos; en esa esfera no reina la verdadera exactitud, la precisión, la *praecisio*, sino que por grande que sea la exactitud de una afirmación o de una medición, siempre puede y debe ser superada por otra aún más exacta. Así, pues, todo nuestro conocimiento empírico queda reducido a mera *conjetura*; es cálculo, es hipótesis que desde un principio se reduce a admitir que puede ser superado por cálculos mejores y más precisos. En esta idea de conjetura, de *conjectura*, quedan inmediatamente comprendidos, y de tal manera que se confunden en una sola noción, dos pensamientos distintos: el pensamiento de la eterna *alteridad* entre idea y apariencia y el pensamiento de la participación de la apariencia en la idea. La definición que Nicolás de Cusa da del conocimiento empírico descansa en ese encadenamiento de *alteridad* y *participación*: "*conjectura est positiva assertio in alteritate veritatem uti est participans*"[27]. De este modo tenemos ante nosotros, junto a la teología negativa, una doctrina positiva de la experiencia; ambas corrientes no sólo no se oponen entre sí, sino que más bien representan, desde dos ángulos distintos, una y la misma concepción fundamental del conocimiento. La verdad una, inalcanzable en su ser absoluto, sólo se nos presenta en la esfera de la *alteridad;* mas por otro lado no es posible que pensemos *alteridad* alguna que de algún modo no se refiera a la unidad y que no tenga en ella parte[28]. **[41]** Debemos, pues, renunciar a toda identidad, a toda compenetración de una esfera en la otra, a todo intento de suprimir el dualismo; pero precisamente esa actitud confiere a nuestro conocimiento su relativa legitimidad y su relativa verdad. Esto enseña, y digámoslo a la manera kantiana, que nuestro conocimiento, aunque tenga límites que nunca podrá franquear, dentro de la esfera de su propio actuar no reconoce en cambio la menor limitación, en la alteridad misma, libre y sin impedimentos de ninguna clase, puede y debe explayarse en todos los sentidos. Y la misma separación es concebida de tal modo que, mientras evita la coincidencia y enseña a ver lo *uno* en lo *otro* y lo *otro* en

---

[27] *De conjecturis,* I, 13.

[28] "Identitas igitur inexplicabilis varie differenter in alteritate explicatur atque ipsa varietas concordanter in unitate identitatis complicatur... Potius igitur omnis nostra intelligentia ex participatione actualitatis divinae in potentiali varietate consistit. Posse enim intelligere actu veritatem ipsam uti est, ita creatis convenit mentibus sicut Deo proprium est, actum illum esse varie in creatis ipsis mentibus in potentia participatum... Nec est inaccessibilis illa summitas ita aggredienda, quasi in ipsam accedi non possit, nec aggressa credi debet actu apprehensa, sed potius, ut accedi possit semper quidem propinquius, ipsa semper uti est inattingibili remanente" (ibid.).

lo *uno*, garantiza la posibilidad de la más legítima participación de lo sensible en lo ideal.

II

Hasta aquí sólo hemos explicado el principio metódico más general de la filosofía de Nicolás de Cusa, pero el caso es que precisamente ese principio lleva ya implícita una serie de conclusiones que tienen decisiva influencia en la configuración de su imagen concreta del mundo, en su concepción del cosmos físico y espiritual. El principio por el cual el Cusano sostiene la relatividad del movimiento y el movimiento propio de la Tierra se relaciona directamente con las ya estudiadas manifestaciones de los dos tratados, *De docta ignorantia* y *De conjecturis.* Como lo demuestra la conexión del conjunto de su obra, no llegó a estas conclusiones por consideraciones hechas en torno a la física misma, sino por reflexiones estrictamente especulativas de carácter teorético y general sobre el conocimiento; no habla aquí el físico sino el filósofo de la *ignorancia consciente.* Si por tal causa las conclusiones del Cusano presentan para el historiador de las ciencias naturales y empíricas un aspecto singularmente extraño, si por su deducción y por su forma parecen no presentar el carácter de la verdadera investigación empírica y sí, más bien, el de un mero *aperçu,* el historiador de la filosofía, en cambio, no debe dejarse inducir a error.

Precisamente su misión consiste en señalar cómo en ese aparente *aperçu* está supuesta la totalidad de la doctrina de Nicolás de Cusa **[42]** y cómo esa totalidad se aplica así a un determinado tema particular.

Para comprender cabalmente este aspecto del pensamiento del Cusano hemos de tomar como punto de partida, también en esto, la oposición que supone su pensamiento científico frente a la física medieval. Apuntalábase ésta en la doctrina fundamental de Aristóteles que enseña la existencia de cuatro elementos, cada uno de los cuales tiene señalado un lugar perfectamente determinado en la constitución del cosmos. Fuego, agua, aire y tierra están entre sí en una fija y regulada relación espacial, en un determinado orden del *arriba* y del *abajo.* La naturaleza de cada elemento le asigna un lugar que está a una determinada distancia del centro del universo. Muy cerca de este centro está la tierra, y cada trozo de ella que se arranque de su lugar natural, de su inmediata proximidad al centro del mundo, tiende a caer nuevamente hacia abajo con un movimiento rectilíneo que le es natural. Por el contrario, el movimiento propio del fuego en sí tiende hacia arriba, de lo que resulta que su tendencia permanente consiste en alejarse del centro. Entre el lugar de la tierra y el del fuego se extiende la región que corresponde al agua y al aire. La forma general de toda actividad física está determinada por este orden de posiciones. Toda actividad en el mundo de lo físico se cumple en virtud de la transformación de un elemento en otro; un elemento se transforma en aquél que tiene más próximo, de modo que el fuego se transforma en aire, el aire en agua, el agua en tierra. Este principio de la transmutación recíproca, esta ley que rige el nacer y el transcurrir de los elementos, imprime su sello a todo acaecer terreno. Por encima del mundo terrestre, empero, elévase la esfera que ya no se somete a esa ley general, que no reconoce ni nacimiento ni transcurso. La materia de los cuerpos celestes tiene un ser propio, una *quinta essentia,* que es radicalmente distinta de los cuatro elementos terrestres. No es susceptible de ninguna transformación cualitativa y sólo le conviene una clase de variación: el puro cambio de lugar. Y como de todas las formas posibles de movimiento debe corresponder la más perfecta al más perfecto de los cuerpos, se sigue que los cuerpos celestes describen puras órbitas circulares alrededor del centro del

mundo. Durante toda la Edad Media este sistema mantiene firmemente su casi incontrastable señorío. Es verdad que la cuestión relativa a la sustancia del cielo siempre es motivo de nuevas dudas y aunque en los detalles sufra innumerables modificaciones, éstas no atenían contra el punto de vista fundamental, que permanece invariable. Juan Escoto y Guillermo de Occam intervinieron en **[43]** esta cuestión y sostuvieron la tesis de que también los cuerpos celestes están constituidos por una materia que en sí misma es igual a la terrestre y que por lo tanto está sujeta a las posibilidades del devenir, del cambiarse a otra forma opuesta; sólo que no existe ninguna clase de fuerzas naturales que posea el poder de producir semejante modificación. Así, pues, el cielo queda de todos modos ajeno al nacer y al fenecer; pues si ello no es en virtud de la necesidad lógica, lo es por una necesidad real y efectiva, si no conceptualmente, sí de hecho. Sólo podría darse un nacer y un transcurrir semejantes por la intervención inmediata de Dios en la naturaleza y nunca por la acción de fuerzas innatas en ella[29].

Esta *clásica* concepción aristotélica y escolástica del cosmos se opone en un doble sentido al principio especulativo fundamental que Nicolás de Cusa desarrolla en su tratado *De docta ignorantia.* Esta concepción dispone el elemento celeste y los cuatro elementos terrestres según una escala espacial única, que, al mismo tiempo, representa una escala de valores. Cuanto más elevado se encuentre un elemento en la escala progresiva del cosmos, tanto más próximo estará al inmóvil motor del mundo, y según esto tanto más pura y perfecta será su naturaleza. Pero el Cusano ya no reconoce tal relación de cercanía y lejanía entre lo sensible y lo suprasensible. Allí donde la distancia como tal es infinita quedan eliminadas las relativas diferencias finitas. De ahí que cada elemento, cada ser de la naturaleza, está, si lo referimos al origen divino del ser, tan próximo como alejado de él. Para Nicolás de Cusa no hay un *arriba* ni un *abajo,* sino un único cosmos, homogéneo en sí mismo, que como cosmos empírico se opone al ser absoluto, así como por otro lado, en cuanto todo, participa de lo absoluto en la medida en que la naturaleza empírica admita semejante participación. Porque esta suerte de participación, esencialmente propia de toda existencia individual, no puede alcanzar a uno de esos elementos en mayor o en menor grado que a otro. Así, de un solo golpe, descarta el Cusano la oposición de valor que existía entre el mundo inferior sublunar y el superior celeste. En lugar de la disposición gradual de los elementos que suponía la física peripatética, para el Cusano cobra fuerza la afirmación de Anaxágoras de que en la naturaleza corporal *todo está en todo.* La diferencia que suponemos en los **[44]** distintos cuerpos del mundo empírico no es una diferencia específica de su sustancia, sino que se debe a las varias relaciones de composición de elementos fundamentales, análogos en todas partes y difundidos por todo el mundo. Si pudiéramos elevarnos hasta el Sol encontraríamos en él, junto al elemento del fuego, también un estrato de agua, otro de aire y otro de tierra; por otra parte, a un observador situado en un punto fuera de la Tierra, y suficientemente alejado de ella, le parecería este planeta una brillante estrella[30]. He aquí una segunda consideración que, por obra del Cusano, despoja de todo valor de verdad al sistema cosmológico de Aristóteles y la Escolástica. Si se examina con detenimiento tal sistema, inmediatamente se reconoce que está combinado con dos

---

[29] Consúltese asimismo para estudiar las grandes transformaciones que experimentó la doctrina de la sustancia del cielo dentro de la misma Escolástica: P. Duhem, *Études sur Léonard de Vinci,* 2ième. série, París, pág. 255 y sig.

[30] "In Sole si quis esset, non appareret illa claritas quae nobis: considerato enim corpore Solis, tunc habet quandam quasi terram centraliorem et quandam luciditatem quasi ignilem circumferentialem et in medio quasi aqueam nubem et aerem clariorem...

"Unde si quis esset extra regionem ignis, terra... in circumferentia suae regionis per medium ignis lucida stella appareret, sicut nobis, qui sumus circa circumferentiam regionis Solis, Sol lucidissimus apparet." *De doct. ign.,* II, 12 (fol. 39).

elementos de especie distinta y, en última instancia, del todo inconciliables. Lo ideal se confunde en él con lo empírico, lo empírico con lo ideal. A la sustancia perfecta del cielo tiene que convenirle un movimiento perfecto, el movimiento circular dentro de una órbita exacta. Pero lo verdaderamente exacto, como nos lo ha enseñado el principio de la *docta ignorantia,* nunca puede darse como existencia real y efectiva, como algo existente que se exhiba en la realidad de las cosas. En efecto, lo exacto es un ideal al que tenemos que referir, eso sí, los cuerpos y los movimientos de los cuerpos para llegar a conocerlos, pero nunca se encuentra inmediatamente dado en ellos mismos como algo perceptible y característico[31]. De modo **[45]** que el cosmos no representa una esfera perfecta ni describe tampoco órbitas de una rigurosa precisión; permanece, pues, en la esfera de la indeterminación, en la simple esfera del *más* y del *menos*. Partiendo de estas premisas metódicas Nicolás de Cusa alcanza las conclusiones esenciales de la cosmología moderna. La Tierra es un cuerpo móvil que adopta la forma de una esfera, pero tanto su forma como su movimiento son de tal naturaleza que no pueden determinarse con absoluta precisión matemática. Ahora bien, el hecho de que quede fuera de la absoluta perfección del concepto geométrico —carácter que comparte con todas las cosas de la naturaleza visible— no significa que dentro de esa naturaleza sea algo inferior y despreciable. Es por el contrario un astro perfecto al que corresponde luz y calor y una actividad propia y distinta de la de todos los otros astros, pues, en última instancia, en la coherencia del cosmos ninguna parte es superflua, antes bien, cada una de ellas tiene su particular modo de obrar y conforme a él posee su propio e incomparable valor[32]. En esto se reconoce claramente cómo, para el Cusano, la moderna orientación astronómica que conduce a la anulación de la concepción geocéntrica del mundo, sólo constituye una consecuencia y la expresión de una distinta orientación espiritual. Este encadenamiento íntimo aparece ya manifiesto en la fórmula por la cual el Cusano expone su concepción de la cosmología en su tratado *De docta ignorantia.* Es inútil buscar un centro físico del **[46]** mundo, pues como éste no tiene una configuración de preciso rigor geométrico sino que se extiende espacialmente en lo indeterminado, no

---

[31] Esta misma consideración, mediante la cual el Cusano desquicia, por asi decirlo, el sistema físico de Aristóteles, se encuentra también expuesta con plena claridad y agudeza en Platón (*La República,* 529, D.): "—De modo que es menester —dije— considerar los diversos ornamentos del cielo físico como ejemplos para alcanzar el conocimiento del mundo invisible; no de otro modo consideraríamos un dibujo de arte supremo trazado y ejecutado por Dédalo o por cualquier otro artista o pintor genial, pues un geómetra sin dejar de ver en tales obras realizaciones acabadas del arte, tendría por ridícula la pretensión de estudiarlas rigurosamente con el objeto de hallar en ellas la verdad absoluta en lo tocante a las relaciones de igualdad, de los dobles o de cualquier otra proporción.

"—En efecto —dijo—; tal cosa sería ridícula.

"—¿Y no crees —agregué— que el verdadero astrónomo pensará eso mismo al considerar los movimientos de los cuerpos celestes? Porque estimará que el arquitecto del cielo y de los astros que éste contiene ha conferido a sus obras toda la belleza que es posible darles. Pero por lo que hace a las relaciones del día a la noche, del día y de la noche a los meses, de los meses a los años y de todos los demás astros a la luna y al sol, ¿no te parece que tendrá por una extravagancia creer que tales relaciones permanezcan siempre iguales a sí mismas y que, siendo fenómenos materiales y visibles, no sufran la menor alteración, y el pretender encontrar en tales cosas, por más que se esfuerce uno en ello, la verdad absoluta?"

[32] "Terrae igitur figura est mobilis et sphaerica et ejus motus circularis, sed perfectior esse posset. Et quia maximum in perfectionibus, motibus et figuris in mundo non est, ut ex jam dictis patet, tunc non est verum, quod terra ista, sit vilissima et infima...

"Est igitur terra stella nobilis, quae lumen et calorem et influentiam habet aliam et diversam ab omnibus aliis stellis... Ita quidem Deus benedictus omnia creavit, ut dum quodlibet studet esse suum conservare, quasi quoddam munus divinum, hoc agat in communione cum aliis, ut sicut pes non sibi tantum, sed oculo ac manibus ac corpori et homini toti servit, per hoc quod est tantum ad ambulandum, et ita de oculo et reliquis membris: pariformiter de mundi partibus. Plato enim mundum animal dixit, cujus animam absque immersione, Deum si concipis, multa horum, quae diximus tibi clara erunt." *De doct. ign.,* II, 12.

puede tener un centro local determinado. De modo que la cuestión relativa al centro del mundo, por más que a la postre pueda formularse, no puede ser resuelta por la física, sino tan sólo por la metafísica. Dios es el centro de la Tierra y de todas las esferas celestes, como igualmente de todo lo que hay en el mundo. Y así como es el centro de todo, también lo es de su esfera infinita, ya que su esencia encierra en sí todas las otras[33].

Esta concepción, empero, entraña para el Cusano un sentido material y físico y, al mismo tiempo, un sentido *espiritual.* Si la nueva forma de la cosmología enseña que en el orden cósmico no hay un *arriba* absoluto ni un *abajo* absoluto, que ningún cuerpo está más lejos o más cerca de la fuente originaria sino que cada uno está en relación inmediata con Dios, a este pensamiento corresponde entonces una nueva forma de la religión y una nueva forma general del sentimiento religioso. En este sentido pueden situarse, al lado; de las conclusiones cosmológicas del tratado *De docta ignorantia,* las consideraciones de carácter filosófico-religioso que el Cusano desarrolló en su escrito *De pace fidei* (1454). Si se considera su contenido, ambos tratados abarcan dominios absolutamente distintos; sin embargo los dos sólo constituyen diferentes expresiones de una y la misma idea sistemática. Del principio de la *docta ignorantia* resultaron conclusiones para el conocimiento del mundo, y he aquí que de ese mismo principio resultan ahora otras para el, conocimiento de Dios. Si el mundo se resuelve en una infinita multiplicidad de infinitos movimientos heterogéneos, cada uno de los cuales gira alrededor de su respectivo centro, no obstante responder todos a una y la misma legalidad universal, ya que dependen de la causa primera que es común a todos **[47]** ellos, no de otro modo ocurre con el ser espiritual. Cada ser espiritual es en sí un centro, pero precisamente en esa circunstancia, en esa su individualidad que no puede anularse, estriba su participación en lo divino. No constituye la individualidad un mero límite sino que por el contrario representa un valor particular que no puede igualarse a los otros ni extinguirse puesto que sólo a través de ella podemos concebir lo uno, lo que está *más allá del ser.* Para el Cusano esta idea es la única capaz de cumplir la teodicea de las diversas formas y usos religiosos, pues en virtud de ella la aparente multiplicidad, la distinción y la heterogeneidad de esas formas no constituyen una contradicción de la unidad y de, la universidad de la religión, sino precisamente la expresión necesaria de esa misma universalidad. En el tratado *De pace fidei,* el Cusano expone *in concreto* esta concepción fundamental. Los legados de todos los pueblos y de todas las sectas religiosas se presentan ante Dios para rogarle que dirima las diferencias que los separan. ¿Cómo interpretar, pues, esta pugna en la que las diversas religiones enderezan sus esfuerzos hacia análoga meta unitaria y hacia el mismo y simple ser de Dios? "¿Qué pide el que vive sino vivir? ¿Qué pretende aquel que existe sino existir? Entonces Tú, Tú que das la vida y el ser, eres también aquel a quien los hombres buscan a través de diversos ritos y de diversos modos, aquel a quien los hombres llaman con diversos nombres y que empero, tal como es, permanece desconocido e innombrable porque Tú, que eres la fuerza infinita, nada tienes de aquello que has creado, y la criatura no puede comprender la idea de tu infinitud, ya que entre lo infinito y lo finito no puede haber la

[33] "Non est igitur centrum terra, neque octavae aut alterius sphaerae, neque apparentia sex signorum super horizontem terram concludit in centro esse octavae sphaerae...

"Neque etiam est ipsum mundi centrum plus intra terram quam extra. Neque etiam terra ista, neque aliqua sphaera habet centrum, nam cum centrum sit punctum aequedistants circunferentiae et non sit possibile verissimam sphaeram aut circulum esse, quin verior dari possit: manifestum est non posse dari centrum, quin verius etiam dari possit atque praecisius. Aequidistantia praecisa ad diversa extra Deum reperibilis non est quia ipse solus est infinita aequalitas. Qui igitur est centrum mundi, scilicet Deus benedictus, ille est centrum terrae et omnium sphaerarum atque omnium quae in mundo sunt, qui est simul omnium circunferentia infinita." *De doct. ign.,* II, 11 (fol. 38).

menor relación. Tú, Dios todopoderoso, que eres invisible a todo espíritu humano, puedes empero hacerte visible en forma tal que te podamos comprender. No te ocultes entonces por más tiempo, oh Señor, sé bondadoso y descubre tu faz, y todos los pueblos alcanzarán la gloria, pues nadie puede apartarse de Ti si no es porque no te conoce. Si acoges ésta nuestra súplica desaparecerá la espada y el odio y la envidia y todo mal, y todos reconocerán que hay una sola religión en la multiplicidad de los ritos. Podrá no renunciarse a la multiplicidad de cultos y, tal vez, no parezca bien suprimirla; siendo así, la misma heterogeneidad servirá de estímulo a la piedad y cada país se consagrará con tanto mayor celo a sus propios usos religiosos como si fueran los más gratos a Dios, aunque, como Tú eres uno, sea una sola la religión y una sola la adoración."[34]

[48] El Cusano mantiene así en pie la exigencia de una religión universal, la exigencia de una *catolicidad* que comprenda a todo el mundo; pero frente a la concepción medieval eclesiástica esta exigencia cobra, por obra de Nicolás de Cusa que le da un nuevo fundamento, un sentido completamente nuevo. El mismo contenido de la fe, en cuanto es siempre y necesariamente contenido de una humana representación, se torna así *conjectura,* pues está subordinado a la condición de que el ser uno y la verdad una sólo pueden manifestarse en la forma de la *alteridad*[35]. A la *alteridad,* tal como está fundada en la esencia misma del conocimiento humano, no puede sustraerse ninguna forma particular de fe. De modo que así ya no se trata de una *ortodoxia* de validez y de obligatoriedad universales que se opone a una profusión de meras *heterodoxias,* sino que la alteridad, lo ἕτερον se reconoce como el momento fundamental de la misma δόξα. La verdad, que en su *ser en sí* permanece inaccesible e incomprensible, sólo puede ser conocida en su alteridad: *cognoscitur inattingibilis veritatis unitas in alteritate conjecturali*[36]. En esta concepción radica la tolerancia verdaderamente magna de Nicolás de Cusa que, por cierto, no debemos interpretar como indiferencia pues no admite la pluralidad de las formas religiosas como mera coexistencia en el mundo de lo empírico; tal convivencia es exigida por la especulación y fundamentada por la teoría del conocimiento. En el diálogo *De pace fidei* uno de los enviados de los pueblos, un tártaro, opone a la proyectada unión de los credos la objeción de que tal fusión es impracticable en vista de la radical diferencia que existe no sólo en las concepciones teoréticas generales sino también en los usos y las costumbres. ¿Puede haber mayor contradicción que en el hecho de que mientras una religión permite la poligamia, es más aún, la ordena, otra la considere criminal? ¿O que en el sacrificio cristiano de la misa se goce del cuerpo y de la sangre de Jesucristo mientras que para los no cristianos ese acto parece un devorar horrible y nefando de lo más sagrado? "Verdaderamente no comprendo cómo de todo esto, que es distinto según el lugar y la época, podría resultar una unión; pero en tanto ésta no se verifique no cesarán tampoco las persecuciones, puesto que la diversidad de credos engendra división y enemistad, odio y guerra." Pero para salvar esta dificultad el Verbo divino llama a San Pablo a pronunciar senten-**[49]**-cia. Debe mostrarse —así reza el dictamen de Pablo— que la salvación del alma no depende de sus acciones sino de su fe pues Abraham, padre de todos los creyentes, ya sean cristianos, ya árabes o judíos, creía en Dios y esto constituyó su justificación. Y así derriba también todas las barreras externas: *anima justi haereditabit vitam aeternam.* Si se admite esto, la diversidad de los ritos ya no constituye ningún obstáculo, puesto que todas las instituciones y usanzas sólo son signos de la verdad de la fe, y no ya lo

---

[34] *De pace fidei,* Cap. I (fol. 862).

[35] *De conjecturis,* I, 13; véase además la nota 2 de la página 40 del presente libro [nota 28 de esta edición digital].

[36] *De conjecturis,* I, 2 (fol. 76).

significado está sujeto a mudanza y cambio, sino tan sólo los signos mismos[37]. No existe pues ninguna religión, por inferior y despreciable que sea, que no encuentre una relativa justificación en la concepción del Cusano. Ni aún queda excluido de ella el más acabado politeísmo, pues allí donde se adore a los dioses siempre estarán supuestos el pensamiento y la idea de lo divino[38]. Ya se ve cómo en el plano de la religión hay para el Cusano la misma proximidad y lejanía con respecto a Dios, la misma inquebrantable identidad y la misma inevitable *alteridad,* la misma unidad y la misma particularización que mostró antes en su representación del cosmos físico.

Este pensamiento tiene un alcance aún mayor pues partiendo de la particularización que encontramos tanto en la naturaleza como en las formas históricas del espíritu, llega a lo particular último, al individuo sin más. El individuo, considerado desde un punto de vista religioso, no constituye una oposición a lo universal, antes bien representa su cabal y verdadero cumplimiento.

El Cusano nos ha brindado una clarísima exposición de este pensamiento en su tratado *De visione Dei,* que dedicó a los monjes de Tegernsee. De nuevo se manifiesta aquí esa su manera de instruir simbólicamente que es uno de sus rasgos típicos. Si Goethe ve la esencia del símbolo en la manifestación concreta y viva de lo inescrutable, Nicolás de Cusa deba de haber pensado y sentido **[50]** análogamente. Una y otra vez procura relacionar lo general y lo universal con lo individual, con algo inmediato y sensible. Al comenzar su escrito recuerda un autorretrato de Rogelio van der Weyden que había visto en la Casa Consistorial de Bruselas y que poseía la particularidad de que, cualquiera fuera la posición del espectador, la mirada del retrato parecía siempre directamente dirigida hacia él[39].

Uno imagina un cuadro semejante en la sacristía del convento, quizá colgado de la pared que da al norte, y a los monjes reunidos en torno de él dispuestos en semicírculo, de modo que cada uno de ellos creerá que la mirada del personaje está directamente dirigida hacia él. Y no sólo hay que adjudicar al cuadro ese mirar simultáneo hacia el este, hacia el oeste y hacia el sur; hay que atribuirle también una capacidad de triple movimiento simultáneo. Porque mientras la mirada permanece fija para el espectador que está quieto, sigue al que se mueve, de modo que si uno de los monjes se mueve de este a oeste y otro de oeste a este, la mirada del cuadro participa de estos dos movimientos contrarios. Así, pues, vemos que un mismo rostro inmóvil se mueve simultáneamente tanto hacia el este como hacia el oeste y que avanza a un mismo tiempo hacia el norte y hacia el sur; es decir que, mientras permanece en un lugar, está al mismo tiempo en otro y que mientras está comprendido en un movimiento, cumple al mismo tiempo todos los otros. De este modo el Cusano nos muestra mediante un símil físico la naturaleza de esa relación capital que existe entre Dios, el ser que todo lo abarca, y el ser de lo finito, de lo particular último. Cada ser particular e individual está

---

[37] *De pace fidei,* Cap. 15: "Oportet ut ostendatur non ex operibus, sed ex fide salvationem animae praesentari. Nam Abraham, pater fidei omnium credentium, sive Cristianorum, sive Arabum, sive Judaeorum credidit Deo et reputatum est ei ad justitiam: anima justi haereditabit vitam aeternam. Quo admisso, non turbabunt varietates illae rituum, nam ut signa sensibilia veritatis fidei sunt instituta et recepta: signa autem mutationem capiunt, non signatum."

[38] *De pace fidei,* Cap. VI: "Omnes qui unquam plures Deos coluerunt divinitatem esse praesupposuerunt. Illam enim in omnibus Diis tanquam in participantibus eandem adorant. Sicut enim albedine non existente non sunt alba: ita divinitate non existente, non sunt Dii. Cultus igitur Deorum confitetur Divinitatem."

[39] El autorretrato de Rogelio van der Weyden, según me entero por una cordial información de Erwin Panofsky, ya no existe; con todo se ha conservado una antigua copia de él hecha por los Gobelinos, que se encuentra en el Museo de Berna. H. Kauffmann (*Repertorium für Kunstgeschichte,* 1916) logró descubrir esa copia basándose en el tratado *De visione Dei.* Hay otro cuadro en la Municipalidad de Nüremberg al que también alude el Cusano, pero ya no es posible reconstruirlo.

en una relación inmediata con Dios, está con respecto a Él, por decirlo así, con la mirada en la mirada. Pero el verdadero sentido de lo divino se comprende luego, cuando nuestro espíritu no queda ya sujeto a una de esas relaciones o a su simple universalidad, sino cuando las concentra todas en la unidad de una intuición, de una *visio intellectualis.* Entonces comprendemos que es absurdo el pretender siquiera pensar lo absoluto en sí sin esa determinación **[51]** desde un *punto de vista individual* y que, por otra parte, ninguno de esos puntos de vista tiene primacía sobre los otros porque sólo su totalidad completa puede proporcionarnos una imagen verdadera del todo. En esa totalidad está contenida cada una de las visiones particulares, visión que al mismo tiempo es conocida tanto en su contingencia como en su necesidad. Ciertamente no podemos tener una intuición de Dios que no esté condicionada tanto por la naturaleza del *objeto* como por la del *sujeto,* que no entrañe al mismo tiempo lo *contemplado* y la forma y la dirección determinadas del *contemplar.* Todos nos contemplamos sólo en Dios; Dios empero, sólo se contempla en sí mismo. Ninguna expresión cuantitativa, ninguna expresión que esté vinculada a la oposición de *parte* y *todo,* basta para caracterizar esta pura relación de estar lo uno en lo otro. "Tu rostro verdadero está exento de toda limitación; no es de este tamaño ni de esta calidad, no es ni espacial ni temporal puesto que es la forma absoluta en sí, el rostro de todos los rostros. Pero si me pongo a considerar cómo este rostro tuyo es la verdad y la única medida adecuada de todos los rostros, entonces doy en maravillarme. Pues ese rostro que es la verdad de todos los rostros no es *así* ni de *este tamaño,* no le corresponde ni el *más* ni el *menos* ni es igual a ningún otro, porque como absoluto está por encima de cualquier magnitud. Así comprendo entonces, oh Señor, que tu semblante preceda a todo semblante visible, que constituya la verdad y el modelo de todos los semblantes. Cada rostro que mira al tuyo al mirarte no ve sino el suyo mismo porque ve su propia verdad. Y así como cuando miro ese cuadro desde el este me parece que no fuera yo quien lo mirara sino que el cuadro me mirara a mí, y lo propio acontece si lo contemplo desde el oeste o desde el sur, del mismo modo se comporta tu semblante con todos los que te contemplan. Así, quien te mire con cariñosa mirada, percibirá también tu mirada cariñosa dirigida hacia él, y cuanto mayor sea el amor con que aspire a contemplarte, tanto más cariñosamente lo iluminará tu mirada. Quien te mire con enojo, encontrará también tu rostro lleno de cólera; quien te contemple con regocijo, lo encontrará regocijado. Pues del mismo modo que a los ojos del cuerpo les parece todo rojo cuando miran a través de un cristal de ese color, así también ocurre con los ojos del espíritu que en su limitación te miran a ti que eres blanco y objeto de su contemplación conforme a esa su naturaleza limitada. Pues el hombre sólo puede juzgar como ser humano... Lo mismo ocurriría con un león que, si te adjudicara un **[52]** semblante, te atribuiría el de un león, el becerro el de un becerro, el águila el de un águila. ¡Oh, Señor!, ¿de qué naturaleza maravillosa es tu rostro que el joven si quiere concebirlo debe representárselo juvenil; el hombre viril, viril; el anciano, senil? En todos los rostros aparece, velado e inescrutable, el rostro de todos los rostros que sólo es posible contemplar sin velos una vez que se haya elevado uno„por encima de todos los rostros y haya penetrado en esa secreta y oculta región del silencio en la que no queda ya nada del conocimiento y concepto del rostro."[40]

Con estas palabras del tratado *De visione Dei,* el Cusano nos ha colocado frente al corazón mismo de su especulación y, partiendo de este punto, es fácil examinar y estudiar la conexión que existe entre dicha especulación y las fuerzas espirituales de la época. Fueron tres las que ejercieron influencia en la formación espiritual del joven

---

[40] *De visione Dei,* Cap. VI, fol. 185.

Nicolás, determinando en forma decisiva el desarrollo de su doctrina. Sus primeros educadores fueron los *Hermanos de la vida común* de Deventer, comunidad en la que por primera vez se hizo vivo un nuevo tipo de piedad personal: el ideal de la *devotio moderna*[41]. Junto a ellos Nicolás de Cusa se sintió conmovido por el espíritu de la mística alemana, que pudo apreciar en toda su profundidad especulativa y en toda su originaria fuerza moral y religiosa. Aun desde un punto de vista histórico es posible seguir con facilidad los vínculos que ligan la forma de vida religiosa de Deventer con la mística alemana, pues Gerardo de Groot, el fundador de la *Hermandad de la vida común,* estuvo en contacto directo con Ruysbroeck[42], cuyo pensamiento filosófico se remonta a su vez directamente a Eckhart. Por eso los propios escritos del Cusano constituyen un continuo testimonio de cuán eficaz y fuertemente influyó en él la doctrina de Eckhart, y de la dirección que tomó tal influencia[43]. Comprendió y expresó la resolución del **[53]** contenido dogmático del cristianismo en el contenido del alma individual con una fuerza de sentimiento religioso que hasta entonces nadie había alcanzado. El misterio de Dios hecho hombre de ningún modo puede comprenderse, ni aun siquiera indicarse, mediante símil alguno tomado del mundo de la naturaleza o del mundo de la historia; el alma del hombre como tal, como alma individual, es el lugar en que se cumple el milagro de la encarnación de Jesucristo. Ese milagro no es un hecho ya pasado, ocurrido en un determinado momento del objetivo tiempo histórico y limitado a ese único momento, sino que se renueva en cada *yo* y a cada instante. En lo profundo del alma, en el fondo recóndito de ella, la divinidad se da a luz; he aquí el verdadero *parto de la divinidad.* En cualquier tema que trate luego el místico Nicolás de Cusa habrá de percibirse siempre ese acento fundamental de la fe y la piedad de Eckhart. Pero el Cusano no se limitó a permanecer en esa posición. A la influencia de la escuela de la *devotio moderna* sucede, en primer lugar, la influencia de la sabiduría y la teología escolásticas. La Universidad de Heidelberg le proporcionó las conclusiones básicas de la Escolástica. Así, pues, siguió el *camino moderno,* la *via moderna* que poco antes Marsilio de Inghen, el discípulo de Guillermo de Occam, había establecido en Heidelberg y que durante los primeros decenios del siglo XV era reputada todavía doctrina incontrovertible[44]. Y también de esta corriente espiritual recibió Nicolás de Cusa estímulo tan poderoso como duradero; con razón lo consideraban sus contemporáneos uno de los mejores *conocedores de la Edad Media*[45]. Pero **[54]** la

---

[41] Acerca de los *Hermanos de la vida común* y acerca de las tendencias religiosas generales de la *devotio moderna,* consúltese el tratado de Mestwerdt, *Die Anfänge des Erasmus. Humanismus und devotio moderna,* Leipzig, 1917, pág. 86 y sig.; y también *The Christian Renaissance. A History of the "devotio moderna",* Michigan 1924, de Albert Hyma.

[42] Sobre Gerardo Groot y sus relaciones con Ruysbroeck, léase la obra ya citada de Albert Hyma (I, II) y también *Die Mystik Jan van Ruysbroecks des Wunderbaren,* de Gabriele Dolezich (Breslauer Studien zur historischen Theologie IV, Breslau, 1926).

[43] De las frecuentes alusiones a Eckhart es particularmente importante la de la *Apologia doctae ignorantiae* (*Opera,* fol. 69). Acerca de sus relaciones con Eckhart véase la obra citada de Vansteenberghe, pág. 426, y la de Fiorentino, págs. 108 y sigs.

[44] Acerca de la actividad de la Universidad de Heidelberg en aquella época consúltese a Gerhard Ritter, *Studien zur Spätscholastik.* Resulta notable e interesante comprobar que los *modernos* de Heidelberg, en la controversia que sostuvieron posteriormente contra los representantes de la *via antiqua,* creían poder referirse a Nicolás de Cusa ni más ni menos que como a uno de los suyos. Consúltese a este respecto la edición de Schöffer de 1499, en la que el Cusano aparece considerado como autoridad *moderna* junto a Guillermo de Occam, a Alberto de Sajonia, a Juan Charlier (Gerson) y a muchos otros (Ritter, II, 77, nota 2).

[45] Paul Lehmann en su obra *Vom Mittelalter und von der lateinischen Philologie des Mittelalters,* München, 1914, pág. 6, cita como primer documento que muestra el empleo de la expresión *Edad Media,* la necrología que Juan Andrea, obispo de Aleria, dedicó a su amigo Nicolás de Cusa en el año 1469. "Vir ipse —así se expresa— quod rarum est in Germanis supra opinionem eloquens et Latinus; historias idem

verdadera y decisiva transformación espiritual no se cumple en ese momento sino cuando el Cusano reside en Italia. Sólo en contacto con la antigüedad y con la renovación que de ella supone la Italia del *Quattrocento* llega a la plenitud de su fuerza espiritual. Italia tuvo en la vida y el pensamiento del primer filósofo sistemático alemán el mismo gran ascendiente que posteriormente hubo de tener tan a menudo en la vida de los grandes artistas alemanes. Tanto mayor debía ser esta influencia en el caso del Cusano, que llegó a Italia a los diecisiete años; Goethe tenía ya cerca de cuarenta cuando realizó su primer viaje. En octubre del año 1417, cuando pasó a la Universidad de Padua, se encontró por vez primera en medio de la moderna ilustración mundana de la época. Entonces pudo ya escapar de la soledad del sentimiento místico y de la estrechez de la vida de los sabios medievales alemanes, sólo entonces se vio ante un mundo amplio y una vida libre. En Italia se lanza en el torrente de la cultura humanista y conquista el conocimiento del griego que posteriormente lo faculta para realizar los más profundos estudios sobre Platón, como también sobre Arquímedes y los problemas capitales de la matemática griega. En efecto, en seguida —y esto distingue a Nicolás de Cusa de los humanistas propiamente tales, como un Lorenzo Valla o un Poggio— su interés por la antigüedad toma una dirección que es típica en él; en lugar de orientarse hacia la poesía y la retórica de la antigüedad, su atención se dirige preferentemente a la matemática y a la física. Por esta tendencia suya, ya en Padua entabla relaciones, que a partir de ese momento habían de perdurar a través de todo el curso de su vida, con Paolo Toscanelli[46], uno de los matemáticos y físicos italianos más significativos. Por Toscanelli el Cusano penetra de lleno en los problemas geográficos, cosmográficos y físicos de la época; de Toscanelli recibe las suges-**[55]-**tiones que más tarde había de transmitir a los astrónomos y matemáticos alemanes como Jorge de Peurbach y Regiomontano[47], sugestiones que habían de llegar hasta el mismo Copérnico.

Los tres factores fundamentales que hemos señalado en la formación espiritual de Nicolás de Cusa reclaman una conciliación, exigen una síntesis que a primera vista podría interpretarse como una verdadera *coincidentia oppositorum,* pero que, examinada con atención más profunda, no constituye sino la expresión específica del verdadero problema medular del Renacimiento.

No necesita demostrarse que el Renacimiento, con todas sus fuerzas activas y espirituales, está enderezado a lograr un ahondamiento en el problema del individuo. En este sentido la exposición básica de Burckhardt es inconmovible. Pero ciertamente Burckhardt se ha limitado a describir sólo parcialmente ese proceso de liberación por el cuál el hombre moderno va cobrando conciencia de sí mismo. “Durante la Edad Media las dos caras de la conciencia (la que da al mundo exterior y la que se relaciona con el interior del hombre mismo) yacían como ocultas por un velo, en un estado de ensueño o semivigilia. El velo estaba tejido por la fe, la cortedad pueril y la ilusión; mirando a través de él, el mundo y la historia aparecían teñidos; por maravillosos colores y, conforme a esto, el hombre sólo se reconocía como raza, pueblo; partido, corporación, familia; en fin, su existencia era siempre una forma de lo universal. Italia fue el primer

---

omnes non priscas modo, sed medie tempestatis tum veteres tum recentiores usque ad nostra tempora memoria retinebat.” En idéntico sentido lo ensalzó posteriormente, en el año 1493, Hartmann Schedel en su *Crónica del Mundo,* y lo mismo hizo luego (1514) Faber Stapulensis en el prólogo de una edición de las obras de Nicolás de Cusa en el que lo elogia como *conocedor de la Edad Media.*

[46] Sobre Toscanelli véase Uzielli, *Paolo dal Pozzo Toscanelli*; es significativa en sus relaciones con el Cusano, la dedicatoria de su escrito *De transmutationibus Geometricis*: “Sed quanto me ab annis juventutis atque adolescentiae nostrae strictiori amicitiae nodo atque cordiali quodam amplexu indesinenter constrinxisti: tanto nunc accuratius emendationi animum adhibe et in communionem aliorum (nisi correctum) prodire non sinas.”

[47] Johann Müller. (*N. del T.*)

país donde este velo comenzó a desvanecerse en los aires; es éste un despertar que principia con la consideración y el tratamiento objetivos del Estado y, a la postre, de todas las cosas de este mundo; pero junto a esa actitud objetiva se yergue con violento ímpetu lo subjetivo; el hombre se torna individuo espiritual y se reconoce plenamente como tal."[48] Nicolás de Cusa tuvo su parte de acción tanto en el despertar de esa nueva consideración objetiva como en el ahondamiento en la subjetividad. Pero la grandeza del Cusano en este aspecto y su significación histórica estriban en el hecho de que en él, lejos de cumplirse este proceso en oposición al pensamiento religioso de la Edad Media, se lleva a cabo precisamente dentro de la órbita de ese pensamiento mismo. Desde el propio centro de lo religioso realiza *el descubrimiento de la naturaleza y del hombre* que intenta afianzar y fijar en ese centro. El místico y el teólogo que hay en Nicolás **[56]** de Cusa se sienten a la altura del mundo y de la naturaleza, a la altura de la historia y de la nueva cultura secular y humana. No se aparta de ellas ni las rechaza sino que, como cada vez se entrega más y más a su círculo, va incluyéndolas al mismo tiempo en su propia esfera de pensamientos. Aun desde los primeros tratados del Cusano es posible seguir este proceso; y si en ellos prevalece el motivo platónico del *chorismos*[49], en las obras posteriores gana la primacía el motivo de la *methexis*[50]. En sus últimas obras se manifiesta como *cumbre de la teoría* la convicción de que la verdad, que al principio había buscado en la oscuridad de la mística y que había determinado como oposición a toda multiplicidad y mudanza, se revela sin embargo precisamente en medio del reino de la multiplicidad empírica misma, la convicción de que la verdad clama por las calles[51]. Cada vez con mayor fuerza se da en Nicolás de Cusa ese sentimiento del mundo y, con él, ese su característico optimismo religioso. El vocablo *panteísmo* no es adecuado para designar acabadamente ese nuevo sentimiento del mundo, pues no se desvanece aquí la oposición entre el ser de Dios y el ser del mundo, sino que por el contrario se mantiene incólume en toda su plenitud. Pero como lo enseña el tratado *De visione Dei,* si la verdad de lo universal y lo particular de lo individual se compenetran mutuamente en forma tal que el ser de Dios sólo puede ser comprendido y visto en la infinita multiplicidad de los puntos de vista individuales, del mismo modo podemos descubrir también el ser que está más allá de toda limitación, de toda *contracción,* sólo y precisamente en esa limitación. De modo que el ideal hacia el cual debe tender nuestro conocimiento no consiste en desconocer ni en desechar lo particular, **[57]** sino más bien en comprender el pleno despliegue de toda su riqueza, pues sólo la totalidad del rostro nos proporciona la visión una de lo divino. Tórnase así el mundo símbolo de Dios, no en tanto que destacamos una parte cualquiera del mundo asignándole un signo particular de valor, sino cuando lo recorremos en la totalidad de sus formas y cuando nos abandonamos libremente a su multiplicidad, a sus oposiciones. Lo que confiere al Cusano su puesto peculiar dentro de la historia de la Iglesia y dentro de la historia

---

[48] Burckhardt, *Kultur der Renaissance*[8], I, 141.

[49] χωρισμός, separación. (*N. del T.*)

[50] μέθεξις, participación. (*N. del T.*)

[51] *De apice theorie* (fol. 332): "Quidditas quae semper quaesita est et quaeritur et quaeretur, si esset penitus ignota, quomodo quaereretur?... Cum igitur annis multis viderim ipsam ultra omnem potentiam cognitivam, ante omnem varietatem et oppositionem, quaeri oportere: non attendi, quidditatem in se subsistentem esse omnium substantiarum invariabilem subsistentiam, ideo nec multiplicabilem nec pluralificabilem, et hinc non aliam et aliam aliorum entium quidditatem, sed eandem omnium hypostasim. Deinde vidi necessario fatendum ipsam rerum hypostasim seu subsistentiam posse esse. Et quia potest esse: utique sine posse ipso non potest esse, quomodo enim sine posse potest... Veritas quanto clarior tanto facilior. Putabam ego aliquando ipsam in obscuro melius reperiri. Magnae potentiae veritas est, in qua posse ipsum valde lucet: clamitat enim in plateis, sicut in libello *de Idiota* legisti, valde certe se undique facile repertum ostendit." Véase *Idiota,* I, fol. 137.

general del espíritu es el hecho de haber cumplido cabalmente en la propia evolución de su filosofía esa exigencia especulativa, y sobre todo en haberla Cumplido dentro de la órbita de la Iglesia. Cuando poco después la Iglesia Católica, frente al ataque del protestantismo, se vio constreñida a encerrarse tenazmente dentro del contenido tradicional de su dogma, ciertamente debió reprimir los nuevos pensamientos y las tendencias modernas que en Nicolás de Cusa aún respondían y aún estaban sujetos a lo religioso. Las mismas doctrinas cosmológicas que el Cusano expone en el año 1440 en su tratado *De docta ignorantia,* un siglo y medio después le valieron la muerte a Giordano Bruno, y a Galileo la persecución de la Iglesia y la excomunión. De modo que la filosofía de Nicolás de Cusa se encuentra situada en una estrecha faja fronteriza entre épocas y mentalidades distintas, cosa notoria si se compara su enseñanza no sólo con los productos espirituales del siglo siguiente, sino también con los de los siglos anteriores. Así, pues, queda demostrado que, en efecto, por modo singularísimo que no se dio sino esa vez, el individualismo religioso que reconoce su fuente fundamental en la mística —especialmente en la mística alemana de un Eckhart y de un Juan Tauler— se encuentra y se concilia con el individualismo mundano, con el ideal de la nueva ilustración y de la moderna humanidad. Los albores de tal conciliación se remontan al *Trecento.* La vida y la filosofía de Petrarca se mueven continuamente alrededor de esos dos focos; permanentemente se esfuerza el poeta por obtener un equilibrio entre las exigencias paganas del Humanismo y las exigencias religiosas medievales. Pero en realidad nunca consigue llegar a un punto fijo en esta lucha, a un equilibrio interior de las tendencias antagónicas. Todo el encanto y la vivacidad de los diálogos de Petrarca estriban precisamente en el hecho de que el autor nos coloca en el centro mismo de ese conflicto, de que en ellos muestra al débil yo desasosegado y abandonado a fuerzas espirituales contrarias. El mundo interior de Petrarca queda dividido entre Cicerón y San Agustín. Así, pues, debe huir por un lado de todo lo que por otro **[58]** le atrae; desde un punto de vista religioso debe despreciar aquello que para él constituye la substancia espiritual y el valor espiritual de la vida. Todos los ideales humanos y mundanales —la gloria, la belleza, el amor— a los cuales aspira él con todas las fibras de su ser, se someten a ese veredicto. Y de ahí precisamente ese desgarramiento espiritual de sí mismo, esa enfermedad del alma que Petrarca ha pintado en su escrito más personal y profundo, el diálogo *De secreto conflictu curarum suarum.* El único fruto de su lucha es, a la postre, la renuncia; sólo le queda el fastidio por el mundo, la *acedia.* La vida —así expresa el mismo Petrarca ese estado de ánimo— se convierte en sueño, en fantasma[52]; y aunque la vida conozca su propia vanidad, no puede sustraerse a su encanto. En Nicolás de Cusa, en cambio, no se encuentra la menor huella de ese conflicto interior, de ese pesimismo y de ese ascetismo en que Petrarca acaba.

A veces, en medio de las luchas más difíciles, como por ejemplo en aquel conflicto con el archiduque Segismundo de Austria que acabó por llevarlo a la prisión, anhela liberarse de la carga de los cuidados mundanales y suspira[53] por una celda en el monasterio de sus amigos, los hermanos de Tegernsee; mas a pesar de esos momentos, toda su vida está caracterizada por una eficiente actividad. Desde el principio al fin la llenó con grandes planes y misiones de política universal, con reformas prácticas y con la investigación filosófica y científica. Y justamente de esa potente actividad surge el pensamiento fundamental de su especulación. Aquello que en la acción se manifiesta separado, se une empero por obra de su pensamiento. En efecto, la esencia misma del

---

[52] *Epistolae rerum familiarum,* II, 9, a Giacomo Colonna (consúltese la obra citada de Voigt, pág. 136).
[53] Véase la carta dirigida a Gaspar Aindorffer con fecha 16 de agosto de 1454 (Vansteenberghe, *Autour de la docte ignorance,* pág. 139).

pensamiento consiste precisamente en dar los contrarios sólo para conciliarlos, sólo para vencerlos y superarlos con el principio de la *coincidentia oppositorum.*

En este punto en que se trata de la decisión definitiva entre los supuestos religiosos de Nicolás de Cusa y los ideales mundanales y fuerzas culturales que en él influyeron, se destaca un aspecto de su doctrina que debe ser considerado quizá como el más notable y el más difícil de toda su filosofía. Para él la decisión está ya implícita en la profundidad, en el fondo del cristianismo mismo. Nicolás de Cusa recurre a la idea de Cristo como justificación, como legitima-**[59]-**ción religiosa y como sanción de la idea de humanidad. A veces se ha interpretado tan mal el tercer libro del tratado *De docta ignorantia,* que es donde el Cusano desarrolla este punto, que se ha intentado separarlo del conjunto de su filosofía; sólo se ha visto en él un arbitrario apéndice *teológico* que debió su nacimiento a un puro interés dogmático[54]; pero semejantes divisiones, que tan corrientes son para nosotros, no pueden practicarse en la enseñanza del Cusano sin quebrar con ello su total consistencia interior, sin falsear radicalmente su peculiar estructura espiritual. En verdad, no es posible considerar que la idea de Jesucristo, introducida y tratada sistemáticamente en *De docta ignorantia,* sea un simple agregado exterior, pues, por el contrario, constituye esa idea la verdadera fuerza motriz de la filosofía del Cusano y sólo por ella alcanza su pensamiento un cabal desarrollo y una expresión acabada. Y ya estamos aquí en el preciso punto de la transición, del cambio dialéctico de su pensamiento capital, dispuesto al principio para llevar a cabo una profunda escisión entre lo condicionado y lo no condicionado, entré lo humano y lo divino, entre lo finito y lo infinito. Ninguno de esos dos momentos puede reducirse al otro, ninguno puede medirse por el otro. De modo que, así, al conocimiento finito, al conocimiento humano no le queda frente a lo absoluto otra actitud que la plena resignación. Pero con todo esa resignación entraña un momento positivo, pues si el conocimiento humano llega a conocer que lo absoluto no le es accesible, gana en ello precisamente el conocimiento de esa imposibilidad misma. Así, pues, el conocimiento no aprehende la unidad absoluta en su puro *qué,* pero se conoce a sí mismo en la distinción que lo separa de ella, se conoce en su completa *alteridad.* Y esa *alteridad,* por lo demás, entraña en sí misma una nueva relación con respecto al polo negativo del conocimiento. En efecto, si no fuera por esa relación el conocimiento no podría reconocer en ningún momento su propia limitación; no podría —y digámoslo a la manera de Hegel, cuyo pensamiento capital Nicolás de Cusa anticipa aquí con sorprendente agudeza— establecer límites de sí mismo si en cierto sentido no estuviera ya por encima de ellos. El tener conciencia de la diferencia implica un nexo de mediación de esta diferencia. Pero tal mediación no puede significar, en cambio, que lo infinito, el ser absoluto, contraiga relación alguna con el conocimiento empírico y finito. Y en este punto se **[60]** abre, como antes, un abismo que no es posible salvar. En lugar del *en sí* empírico, debe considerarse más bien un *en sí universal,* en lugar del hombre concreto como individual existencia particular, la sustancia espiritual de la humanidad. Para Nicolás de Cusa ese contenido espiritual y universal de la humanidad remata en Cristo, pues únicamente él es la legítima *natura media* que comprende en una unidad lo finito y lo infinito. Y esta unidad no es accesoria, sino esencial; no significa que lo que en sí está separado cobre mera unión efectiva y real, sino que exige una conexión necesaria y originaria de los dos momentos contrarios. La *naturaleza media* debe ser necesariamente de tal modo que encierre dentro de sí tanto lo superior como lo inferior en su totalidad, que, como lo máximo del mundo inferior y lo mínimo del mundo superior, comprenda íntegramente el universo con todas sus configuraciones posibles, y

---

[54] Así lo ha juzgado de nuevo recientemente T. Whittaker en un artículo: *Nicholas of Cusa,* Mind, XXXIV (1925), pág. 439.

que, para emplear la misma expresión del Cusano, las *complique* en sí. Así, pues, la naturaleza media se convierte en verdadero vínculo del todo, en *grapa del mundo*[55]. Así como por un lado Cristo es la expresión de toda la humanidad, de la cual no significa sino la simple idea y esencia, por otra parte el hombre, considerado en su propia individualidad, contiene la totalidad de las cosas. En él, como microcosmos que es, concurren todas las líneas del macrocosmos[56]. Nótese cómo el motivo del microcosmos, al que Nicolás de Cusa considera expresamente como un motivo de los antiguos[57], se entreteje singularmente con la idea religiosa cardinal del cristianismo. En el pensamiento medieval el motivo de la salvación significa en esencia la idea de una liberación fuera del mundo: la elevación del hombre por encima de la inferior existencia terrestre y sensible. Pero el **[61]** Cusano ya no reconoce semejante separación entre hombres y naturaleza. El hombre como microcosmos abarca en sí todas las naturalezas de las cosas; de modo que su propia salvación, su elevación a lo divino entraña también la elevación de todas las cosas. Según esto, no hay nada individual que quede separado sin más, o de algún modo excluido, del capital proceso religioso de la redención. Así ya no es sólo el hombre el que se eleva hacia Dios por la mediación de Jesucristo, sino que en el hombre y por el hombre el todo cumple su ascensión. El *regnum gratiae* y el *regnum naturae* ya no se oponen como extraños e irreconciliables, sino que uno sucede al otro y ambos apuntan al blanco común: Dios. Cúmplese así plenamente la unión no sólo del hombre y Dios, sino también de Dios y toda la creación; la distancia que media entre ambos desaparece, pues el espíritu de la humanidad, la *humanitas,* como creador y criatura al mismo tiempo, está colocado entre el principio creador y la creación, entre Dios y las criaturas.[58]

Si para llegar a esta conclusión Nicolás de Cusa se apoya, aunque sólo en lo que respecta a la expresión verbal, en la ya antigua *división del universo,* en esta *divisio naturae* que ya Juan Escoto había establecido —Erígena distinguía la naturaleza que crea y no es creada, la que es creada y crea, la que es creada y no crea y, finalmente, aquella que ni crea ni es creada—, es preciso advertir que en el Cusano esa expresión encierra un contenido esencialmente moderno. Cuando Erígena habla de la substancia creada y al mismo tiempo creadora, se refiere al hecho intemporal de proceder las cosas de las ideas correspondientes que constituyen sus eternos arquetipos y modelos[59]. En

---

[55] *Excitat.* Lib. IX (fol. 639): "Et in hoc passu mediatio Christi intelligitur, quae est copula hujus coincidentiae, ascensus hominis interioris in Deum, et Dei in hominem."

[56] *De docta ign.,* III, 3: "Maximo autem, cui minimum coincidit, conveniet ita unum amplecti, quod et aliud non dimittat, sed simul omnia. Quapropter natura media, quae est medium connexionis interioris et superioris, est solum illa, quae ad maximum convenienter elevabilis est potentia maximi infiniti Dei: nam cum ipsa intra se complicet omnes naturas, ut supremum inferioris et infimum superioris, si ipsa secundum omnia sui ad unionem maximitatis ascenderit, omnes naturas ac totum universum omni possibili modo ad summum gradum in ipsa pervenisse constat."

[57] "Humana vero natura est illa, quae est supra omnia Dei opera elevata et paulominus Angelis minorata, intellectualem et sensibilem naturam complicans ac universa intra se constringens, ut μικροκόσμος aut parvus mundus a veteribus rationabiliter vocitetur" (ibid.).

[58] *De docta ign.,* III, 2: "Oportet igitur ipsum tale ita Deum esse mente concipere, ut si et creatura, ita creaturam ut sit et creator, creatorem et creaturam absque confusione et compositione. Quis itaque excelsum adeo elevari possit, ut in unitate diversitatem et in diversitate unitatem concipiat, supra omnem igitur intellectum haec unio esset." Véase también *De visione Dei,* Cap. XX: "Video in te Jesu filiationem divinam, quae est veritas omnis filiationis, et pariter altissimam humanam filiationem, quae est propinquissima imago absolutae filiationis... Omnia igitur in natura humana tua video, quae et video in divina, sed humaniter illa esse video in natura humana quae sunt ipsa divina veritas in natura divina... Video, Jesu bone, te intra murum Paradisi quoniam intellectus tuus est veritas pariter et imago, et tu es Deus pariter et creatura, infinitus pariter et finitus... es enim copulatio divinae creantis naturae et humanae creatae naturae."

[59] Véase *De divisione naturae,* II, 2, de Juan Escoto.

cambio para Nicolás de Cusa las ideas no constituyen, como para el neoplatonismo, fuerzas creadoras, pues él reclama un **[62]** sujeto concreto como centro y punto de partida de toda verdadera acción creadora. Ahora bien, según el Cusano, ese sujeto sólo puede darse en el espíritu del hombre. De este punto de vista resulta, sobre todo, un nuevo giro de la teoría del conocimiento. Todo conocer auténtico y verdadero no puede versar sobre una mera copia de la realidad, sino que debe representar siempre una dirección determinada de la acción espiritual. La necesidad que reclamamos para la ciencia y que vemos particularmente en la matemática reconoce por causa esa libre actividad. El espíritu sólo logra verdadero conocimiento cuando no copia la existencia exterior, sino cuando se *explica* a sí mismo, cuando se *explica* su propia esencia. En sí mismo encuentra el espíritu el concepto primordial y el *principio* del punto, del cual, por conveniente repetición, hace nacer la línea, el plano y, finalmente, lo totalidad del mundo de los cuerpos; en sí mismo encuentra el espíritu del hombre el concepto primordial del *ahora*, partiendo del cual se despliega para él la infinitud de la sucesión temporal. Así como están implícitas en el espíritu humano las formas fundamentales de la intuición —tiempo y espacio—, también lo está el concepto de número y magnitud y todas las categorías lógicas y matemáticas. En el desarrollo de esas categorías el espíritu crea la aritmética, la geometría, la música y la astronomía. De modo que a la postre todo lo lógico, tanto los diez *predicamentos* como los cinco *universales,* se resuelve en esa fuerza fundamental del espíritu. Éstas son las condiciones de toda *discretio*, de toda agrupación de la multiplicidad según especies y clases y de toda reducción de lo empírico cambiante a leyes rigurosamente determinadas[60]. En **[63]** esta fundamentación de las ciencias revélase la fuerza creadora del alma racional en sus dos momentos fundamentales: por un lado el espíritu, al desplegarse, está dentro de lo temporal, pero por otro está, sin embargo, por encima del tiempo considerado como simple sucesión, porque el espíritu, que es origen y creador de la ciencia, no está en el tiempo, antes bien, el tiempo está en él. El espíritu, en virtud de su fuerza de discernimiento, es capaz de crear períodos de tiempo y divisiones temporales, de delimitar horas, meses, años. Así como Dios determina todas las diferencias de los seres, parejamente el intelecto humano hace surgir de sí mismo todas las diferencias conceptuales; es, por lo tanto, una fuente originaria de armonía la que constituye siempre la unión de los contrarios. El alma racional creó la astronomía en Ptolomeo y la lira en Orfeo, pues la invención no llega nunca de afuera; sólo es la realización del concepto en una materia del mundo sensible.

---

[60] Acerca de este principio básico de la doctrina del conocimiento del Cusano, léase mi escrito sobre el problema del conocimiento, I, 33 y sig., y *De ludo globi,* II, fol. 231: "Anima rationalis est vis complicativa omnium notionalium complicationum. Complicat enim complicationem multitudinis et complicationem magnitudinis, scilicet unius et puncti. Nam sine illis, scilicet multitudine et magnitudine, nulla fit discretio. Complicat complicationem motuum, quae complicatio quies dicitur: nihil enim in motu nisi quies videtur. Motus enim est de quiete in quietem. Complicat etiam complicationem temporis, quae Nunc seu praesentia dicitur. Nihil enim in tempore nisi Nunc reperitur. Et ita de omnibus complicationibus dicendum, scilicet quod anima rationalis est simplicitas omnium complicationum notionalium. Complicat enim vis subtilissima animae rationalis in sua simplicitate omnem complicitatem, sine qua perfecta discretio fieri non potest. Quapropter ut multitudinem discernat, unitati seu complicationi numeri se assimilat et ex se notionalem multitudinis numerum explicat. Sic se puncto assimilat, qui complicat magnitudinem, ut de se notionales lineas superficies et corpora explicet. Et ex complicatione illorum et illarum, scilicet unitate et puncto, mathematicales explicat figuras circulares et polygonias. Sic se assimilat quieti, ut motum discernat... Et cum hae omnes complicationes sint in ipsa unitate, ipsa tanquam complicatio complicationum explicatorie omnia discernit et mensurat, et motum et agros et quaeque quanta. Et invenit disciplinas, scilicet Arithmeticam, Geometricam, Musicam et Astronomicam et illas in sua virtute complicari experitur. Sunt enim illae disciplinae per homines inventae et explicatae... Unde et decem praedicamenta in (animae rationalis) vi notionali complicantur; similiter et quinque Universalia et quaeque logicalia et alia ad perfectam notionem necessaria, sive illa habeant esse extra mentem, sive non, quando sine ipsis non potest discretio et notio perfecte per animam haberi."

Según esto, el tiempo está con respecto al alma en la misma relación en que está el ojo con respecto a la vista; el tiempo es el órgano del cual se sirve el alma para cumplir su función fundamental: ordenar y discernir la multiplicidad, lo múltiple disperso[61]. Al sentar en esta concepción idealista el fundamento físico-matemático del tiempo que más tarde se descubre en Kepler y en Leibniz[62], Nicolás de Cusa abre al mismo tiempo una nueva perspectiva de la historia y una **[64]** nueva valoración de ella. De acuerdo con esta concepción también la interpretación del acaecer histórico debe subordinarse a la fundamental oposición de *complicatio* y *explicatio.* Ni aun el acaecer histórico es un exterior *acontecer* sin más, pues se revela en verdad como la acción más propia del hombre. Nada como la misma historia del hombre muestra que es éste un ser verdaderamente creador y libre. La historia demuestra que en medio de la marcha de acontecimientos contingentes y presionado por toda suerte de circunstancias exteriores, el hombre permanece siendo el *Dios creado.* Inmerso en el tiempo, prisionero en la particularidad de cada momento, tenazmente trabado por las condiciones del instante, se muestra siempre frente a todo, no obstante, como el *Deus occasionatus.* Permaneciendo en su propio ser, nunca transpone los límites de su específica naturaleza humana; pero, precisamente al desarrollarla y representarla universalmente, representa lo divino en forma humana y dentro de los límites de lo humano[63]. En efecto, tiene, como cualquier otro ser, el derecho de completar y realizar su forma propia[64]. Puede, es más aún, debe realizar esa forma que afirma su límite, porque sólo al hacerlo puede adorar y amar a Dios en ella y manifestar la pureza de su origen[65]. Con este pensamiento parecería que la doctrina del pecado original, por poco que Nicolás de **[65]** Cusa la haya puesto en tela de juicio[66], hubiera perdido el vigor que le permitió ejercer tanta influencia en el

---

[61] "Annus, mensis, horae sunt instrumenta mensurae temporis per hominem creatae. Sic tempus, cum sit mensura motus, mensurantis animae et instrumentum. *Non igitur dependet ratio animae a tempore, sed ratio mensurae motus, quae tempus dicitur, ab anima rationali dependet.* Quare anima rationalis non est tempori subdita, sed ad tempus se habet anterioriter, sicut visus ad oculum: qui licet sine oculo non videat, tamen non habet ab oculo, quod est visus, cum oculus sit organum ejus. Ita anima rationalis, licet non mensuret motum sine tempore, non tamen propterea ipsa subest tempori, sed potius e converso: cum utatur tempore pro instrumento et organo ad discretionem motuum faciendam" (ibid.). Véase el *Idiota,* Lib. III, *De mente,* Cap. XXV, fol. 171.

[62] Kepler se refiere a la doctrina del "divino Cusano" (*divinus mihi Cusanus*) ya en su primer escrito, *Mysterium cosmographicum,* Cap. II, *Opera* (edición Frisch), I, 122; consúltese además *Opera,* II, 490 y 595.

[63] *De conjecturis,* II, 14.

[64] "Quis ista intelligere posset, quomodo omnia illius unicae infinitae formae sunt imago, diversitatem ex contingenti habendo, quasi creatura sit Deus occasionatus... quoniam ipsa forma infinita non est nisi finite recepta, ut omnis creatura sit quasi infinitas finita aut Deus creatus, ut sit eo modo quo hoc melius esse possit... Ex quo subinfertur omnem creaturam ut talem perfectam, etiam si alterius respectu minus perfecta videatur. Quiescit omne esse creatum in sua perfectione, quam habet ab esse divino liberaliter, nullum alliud creatum esse appetens tanquam perfectius, sed ipsum quod habet a maximo praediligens, quasi quoddam divinum munus, hoc incorruptibiliter perfici et conservari optans." *De docta ignorantia,* II, 2.

[65] Este pensamiento ha sido expresado en su forma más clara y aguda en el tratado *De dato patris luminum*; léase por ejemplo en el cap. I: "Omnis vis illa quae se esse cognoscit ab optimo, optime se esse cognoscit. Cognoscit igitur esse suum, cujus nullam vellet ullo unquam tempore corruptionem aut mutationem in aliud esse extra speciem propriam, sibi datum non quidem ab alio aliquo, quod non est de sursum, super omnia in altitudine omnis optimitatis. Nam non credit intellectus humanus naturam suam sibi potuisse dari ab aliquo, cujus bonitas non sit altissima de sursum, super omne bonum. Neque quiesceret aliquod ens in data natura, si a diminuto et creato bono esset, sed quia ab optimo et maximo magistro, quo nihil altius, sortitum est esse suum, omne id quod est quiescit in specifica natura sua ut in optima ab optimo."

[66] Acerca de la doctrina de Nicolás de Cusa sobre la caída del primer hombre, véase, por ejemplo, el sermón *Coelum et terra transibunt, Excitat.,* Lib. V, fol. 495.

pensamiento medieval y en el sentimiento medieval de la vida. Aquí despierta nuevamente aquel espíritu propio del pelagianismo que fue combatido tenazmente por la Iglesia a través de San Agustín y en cuya impugnación se desarrolló la doctrina medieval religiosa. Ahora Nicolás de Cusa insiste con todo rigor en la doctrina de la libertad humana, pues sólo por la libertad puede el hombre *asimilarse* a Dios, sólo por ella puede llegar a convertirse en receptáculo de Dios (*capax Dei*)[67], y aunque el ser del hombre dependa enteramente de Dios, existe sin embargo una esfera en la que actúa como libre creador, en la que dispone con plena autonomía. Esta esfera es la del valor. Sin la naturaleza humana no existiría el valor, no existiría ningún principio de apreciación de las cosas según su mayor o menor perfección. Imagínese simplemente que la naturaleza humana no existiera; con ella desaparecerá también toda primacía de valor de una cosa sobre otra. Dios, por cierto, es el monedero que acuña las monedas, pero es el espíritu del hombre el que determina cuánto valen: "Pues aunque el intelecto humano se limite a dar a las cosas su valor, y no su ser, sin él no sería posible distinguir ningún valor. Prescíndase del intelecto y ya no se podrá saber siquiera si hay un valor. Sin la fuerza del juicio y de la comparación, cesa todo apreciar y, con ello, también todo valor. De aquí se infiere lo precioso; que es el espíritu, ya que sin él todo lo creado carecería de valor. De modo que si Dios quería conferir valor a su obra, debía crear también, junto a las demás cosas, la naturaleza intelectual."[68] El humanismo religioso y el optimismo religioso del Cusano encuentran en estas palabras su expresión última, pues ¿cómo podría carecer de valor, cómo podría incurrir en la perversión y en el pecado aquello que precisamente es principio y origen de todo valor? Ya vimos antes cómo la naturaleza se elevaba a Dios por medio de la humanidad; ahora la cultura **[66]** humana alcanza también por ese camino su verdadera teodicea. En la cultura se revela la libertad del espíritu humano, libertad que constituye el sello de su divinidad. De acuerdo con esta enseñanza, la tendencia a huir del mundo queda vencida y superado el recelo contra lo mundanal, pues sólo al abrirse sin reservas al mundo, sólo al darse a él, puede el espíritu del hombre conquistarse a sí mismo y alcanzar la medida, de sus propias fuerzas. Y tanto la naturaleza sensible como la fuerza del conocimiento empírico no pueden considerarse ya como algo sin más inferior, puesto que constituyen el primer impulso y estímulo de toda la actividad del intelecto. El espíritu es la viva descripción de la eterna e infinita sabiduría, sólo que su vida se asemeja en nosotros a la de un durmiente hasta que la admiración que nace de considerar lo sensible la excita al movimiento[69]. Ese movimiento reconoce su principio y su fin en el espíritu mismo, aunque, por cierto, pasa a través de todo el dominio de lo sensible. Siempre es el espíritu el que se *asimila* al mundo sensible, el que se hace vista frente al color, oído frente al sonido[70]. El descenso al mundo de la percepción no puede considerarse como una apostasía, como una suerte de caída en el pecado en que incurre el conocimiento; por el contrario, en tal descenso se cumple plenamente el ascenso del mismo mundo

---

[67] "Creavit autem Deus naturam magis suae bonitatis participem, scilicet intellectualem, quae in hoc, quod habet liberum arbitrium est creatori similior et est quasi alius Deus... Ista natura intellectualis capax est Dei, qui est impotentia infinita: potest enim semper plus et plus intelligere... Nulla natura alia potest fieri melior ex se, sed est in quod est sub necessitate, quae ipsam sic tenet. Sola intellectualis natura habet in se principia, per quae potest fieri melior et ita Deo similior et capacior." *Excitat.,* Lib. V, fol. 498.

[68] *De ludo globi,* Lib. II, fol. 236; léase además *Erkenntnisproblem*[3], I, 57 y siguientes.

[69] *Idiotae,* Lib. III, *De mente,* Cap. V: "Mens est viva descriptio aeternae et infinitae sapientiae. Sed in nostris mentibus ab initio vita illa similis est dormienti, quousque admiratione, quae ex sensibilibus oritur, excitetur, ut moveatur. Tunc motu vitae suae intellectivae in se descriptum reperit, quod quaerit."

[70] *Idiotae,* Lib. III, Cap. VII: "Mens est adeo assimilativa, quod in visu se assimilitat visibilibus et in auditu audibilibus, in gustu gustabilibus, in odoratu odorabilibus, in tactu tangibilibus et in sensu sensibilibus, in imaginatione imaginabilibus et in ratione rationabilibus."

sensible, que se eleva así de la multiplicidad a la unidad, de la limitación de lo singular a la universalidad, de la dispersión y confusión a la claridad[71].

El espíritu humano —y en este símbolo de suprema significación **[67]** se resume para Nicolás de Cusa la totalidad de este pensamiento—, el espíritu humano es una simiente divina que en su natural esencia abarca a la postre la totalidad de todo lo cognoscible; sólo que para que la semilla pueda germinar y dar frutos hay que sembrarla en la tierra del mundo sensible[72]. En la conciliación de espíritu y mundo, en la conciliación de lo inteligible con lo sensible, reside el carácter fundamental de esa *teología copulativa* que constituye la meta de la especulación del Cusano y que él, con plena conciencia metódica, opone a toda teología puramente *disyuntiva,* a toda teología negativa y de separación[73].

[71] *De conjectur.,* II, 16: "Intellectus autem iste in nostra anima eapropter in sensum descendit, ut sensibile ascendat in ipsum. Ascendit ad intellectum sensibile ut intelligentia ad ipsum descendat. Hoc est enim intellectum descendere ad sensibile quod sensibile ascendere ad intellectum: visibile enim non attingitur per sensum visus absente intentione intellectualis vigoris... Intellectus autem qui secundum regionem intellectualem in potentia est, secundum inferiores regiones plus est in actu. Unde in sensibili mundo in actu est, nam in visu visibile et in auditu audibile actualiter appraehendit... Unit enim alteritates sensatorum in phantasia varietatem alteritatum phantasmaturn unit in ratione, variam alteritatem rationum in sua unit intellectuali simplici unitate."

[72] "Quia mens est quoddam divinum semen sua vi complicans omnium rerum exemplaria notionaliter: tunc a Deo, a quo hanc vim habet, eo ipso quod esse recepit est simul et in convenienti terra locatum, ubi fructum facere possit et ex se rerum universitatem notionaliter explicare, alioqui haec vis seminalis frustra data ipsi esset, si non fuisset addita opportunitas in actum prorumpendi." *Idiot.,* Lib. III, Cap. V (fol. 154).

[73] Léase su carta del 14 de setiembre de 1453 a los monjes de Tegernsee, que ha sido incluida por Vansteenberghe en *Autour de la docte ignorance,* pág. 113; léase además *De filiatione Dei* (fol. 125): "Una est... Theologia affirmativa, omnia de uno affirmans, et negativa omnia de eodem negans, et dubia neque negans neque affirmans, et disjunctiva, alterum affirmans, alterum negans, et copulativa opposita affirmative connectens... oportet deinde studentem non negligere, quomodo in hac schola sensibilis mundi in modorum varietate quaeritur unum, quod omnia, sed parto jam magisterio in coelo intelligentiae pure in uno omnia sciuntur."

[68]

CAPÍTULO II
NICOLÁS DE CUSA E ITALIA

I

YA LOS contemporáneos de Nicolás de Cusa nos ofrecen testimonios de la poderosa influencia que su personalidad y su enseñanza ejercieron en Italia y en la vida espiritual italiana del *Quattrocento*[74]. Con todo, la historia de la filosofía y la historia general de la cultura del Renacimiento no han reconocido ni establecido hasta ahora, con claridad las relaciones que existen entre el Cusano y la vida espiritual de la Italia renacentista. En lo que respecta al reconocimiento de la significación de Nicolás de Cusa en la historia de la filosofía italiana, resalta en primer término el testimonio claro e inequívoco de Giordano Bruno. En este punto, el mismo Bruno nunca dejó concebir dudas acerca de cuánto debía a dos pensadores, al *divino Cusano* y a Copérnico, a quienes proclamó sus verdaderos libertadores espirituales. Pero entre la aparición del tratado *De docta ignorantia* y de los escritos filosóficos capitales de Bruno se extiende un período de tiempo de casi un siglo y medio. ¿Podremos creer que durante ese largo período el pensamiento especulativo fundamental del Cusano permaneció en la oscuridad? ¿Aceptaremos que de ningún modo pudo haber ejercido una influencia inmediata en su propia época? Casi inevitable parece que aceptemos tal cosa si consideramos que los sistemas filosóficos verdaderamente representativos de la época en ningún momento invocan el pensamiento del Cusano; es más aún, parece que ni siquiera conocen su nombre. El nombre de Nicolás de Cusa no aparece mencionado en la obra de Pomponazzi ni en la de los pensadores de la escuela de Padua, ni en el círculo platónico de Florencia, ni en los escritos de Ficino y Pico[75]. Todos los hilos que pretendemos entrelazar en este sentido **[69]** amenazan desgarrarse, pues la simple consideración de los hechos parece excluir desde un principio cualquier intento *constructivo* de establecer una conexión entre el sistema del Cusano y las doctrinas filosóficas de la Italia del siglo XV. En efecto, la mayor parte de los historiadores de la filosofía, especialmente los italianos, han llegado a esa conclusión. Claro es que en este juicio influye también en gran medida ese sentimiento nacionalista que en la literatura filosófica de Italia, particularmente a partir del último decenio, va adquiriendo día a día mayor intensidad. La filosofía del Renacimiento —como asimismo todo el orbe cultural renacentista— debía ser considerada como un producto nacional de la propia tierra materna, debía ser reconocida como creación autóctona del espíritu italiano. Sólo teniendo en cuenta tendencias de ese tipo es posible comprender que un investigador como Gentile no diga una sola palabra acerca de la doctrina de Nicolás de Cusa en sus estudios sobre Giordano Bruno ni en su memoria sobre el *Concepto del hombre en el Renacimiento*[76]. Y sin embargo hace ya aproximadamente cuarenta años que uno de los más versados

---

[74] Léase *Apolog. doct. ignorantiae* (fol. 75) : "Jam dudum audivi per Italiam ex hoc semine per tuam sollicitam culturam studiosis ingeniis recepto magnum fructum effluxisse."

[75] En las obras de Pico no aparece el nombre del Cusano; en Ficino lo encontramos sólo una vez en las cartas pero en una forma singularmente desfigurada. Con motivo de una enumeración que Ficino hace de los tratados filosóficos pertenecientes al círculo platónico, se remite a la defensa de la doctrina platónica de Bessarion y también a "ciertas especulaciones" del Cusano (quaedam speculationes Nicolai Caisii [sic!] Cardinalis). Véase *Epistol.,* Lib. IX, Op. fol. 899. Por lo demás, es indudable que Marsilio Ficino conoció la obra de Nicolás de Cusa (consúltese por ejemplo: *La filosofia di Marsilio Ficino,* de G. Saitta, Mesina, 1923, pág. 75, y las indicaciones detalladas que se dan más abajo).

[76] Giov. Gentile, *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento,* Florencia, 1923.

historiadores italianos de la filosofía estableció en forma clara e inequívoca la relación que existía entre el Cusano e Italia. "Nos engañaríamos —dice Fiorentino al comenzar su obra póstuma *Il risorgimento filosofico nel Quattrocento*— si creyéramos que nuestro Renacimiento significa un simple retorno a las ideas de la antigüedad, pues aun haciendo abstracción del hecho de que la historia nunca se repite, habría que considerar en el antiguo tronco greco-latino un nuevo brote: el injerto del pensamiento alemán. Si no atendemos a este nuevo factor que entra en la historia del pensamiento especulativo, o si pretendemos reducir su significación por un orgullo nacionalista mal entendido, pronunciaremos un juicio inexacto e injusto e ignoraremos el verdadero nacimiento de la nueva filosofía". Si Fiorentino, que fue uno de los más profundos conocedores de la filosofía del Renacimiento, hubiera podido demostrar y exponer punto por punto esta tesis **[70]** suya, se habría seguido un extraordinario beneficio para el conocimiento de los orígenes y motivos espirituales del Renacimiento. Pero ya que por desgracia su obra ha quedado trunca —precisamente queda interrumpida en el punto en que debía establecerse la demostración conforme a las fuentes de esta relación esencial—, a lo menos es deber de la historiografía objetiva considerar seriamente esta advertencia metódica de Fiorentino. No podemos comprender la historia de un gran movimiento espiritual, y menos aún de un movimiento filosófico, si de antemano nos situamos en un punto de vista parcialmente nacionalista. Todo genio verdaderamente grande, grande en un profundo sentido *nacional,* nos obliga a abandonarla estrechez de un punto de vista semejante. Para el Cusano esto vale en un doble sentido. Ya hemos señalado cuánto debía el filósofo a Italia, cómo en contacto con la cultura italiana del siglo XV iluminó y amplió su pensamiento y cómo a través de ella consiguió darle forma y determinación precisas. Pero esa influencia, en fuerza e intensidad, es equivalente a la que él, por su parte, ejerció sobre el pensamiento italiano. El hecho de que el influjo del Cusano no se manifieste inmediatamente en productos acabados, no significa que no haya existido; sólo que para advertirlo es preciso que juzguemos la filosofía del Renacimiento, no únicamente según su *concepto de escuela,* sino que debemos intentar captarla según su modo de concebir el mundo. En el *concepto del mundo* que el Renacimiento tiene se manifiestan por doquiera los motivos fundamentales de la doctrina del Cusano. Y tanto más visible es su influencia cuanto menos se trata de una simple aceptación o de una mera apropiación de pensamientos y conclusiones particulares. Nicolás de Cusa no ofreció a la filosofía de la Italia de su tiempo conclusiones acabadas, sino tendencias e impulsos, tendencias que se reconocen más claramente en la nueva dirección y en los nuevos fines de la concepción general hacia que apuntaban en ese momento la especulación y la vida que en los contenidos doctrinales y dogmáticos.

Para medir la significación y la extensión de la influencia del Cusano debemos atender en primer término, no tanto a la filosofía y a los corifeos de escuelas filosóficas, como al mundo laico y a sus representantes intelectuales. Burckhardt ha señalado como uno de los rasgos característicos del Renacimiento "el acrecentamiento del número de hombres plenamente cultivados" en el siglo XV. Esta versación y esta universalidad de conocimientos —tal como las ha descrito el mismo Burckhardt— ya no podían extraer los elementos de su propio desarrollo y cultivo espiritual de la filosofía de la épo-**[71]**-ca, que, en mayor o menor grado, permanecía encadenada a las formas del pensamiento y de la erudición de la Escolástica. Ya Petrarca, para conservar su personal estilo de vida y su ideal personal de cultura, hubo de oponerse vehemente a las exigencias de la cultura filosófica erudita[77] y reconocer, orgulloso frente a ella, su ignorancia; lo mismo puede decirse de Leonardo de Vinci, empeñado en lucha permanente contra la tradición

---

[77] Véase en especial el escrito *De sui ipsius et aliorum ignorantia.*

y el principio de autoridad. Sólo en esta lucha queda para él acotada la nueva idea de ciencia a la que aspira y a la que procuran sus principios metódicos. Para Leonardo la línea de separación de los espíritus consiste en la oposición entre los descubridores originales y los imitadores y *comentaristas.* Los primeros grandes pensadores —los *primitivos*, según la expresión de Leonardo— sólo conocían un modelo y un original para realizar sus investigaciones — la experiencia—, y por eso merecen el nombre de inventores; en cambio sus continuadores, abandonando la consideración de la naturaleza y la realidad, se pierden en un mundo de meras distinciones conceptuales (*discorsi*). Por eso se impone el retorno al natural entendimiento humano, a la fuerza del espíritu no corrompido; *le bone lettere son nate de un bono naturale, e perche si dee più laudare la cagion che l'effetto, più lauderai un bon naturale sanza lettere che un bon letterato sanza naturale*[78]. Ningún pensador de la época ha formulado y fundamentado con mayor agudeza y profundidad que Nicolás de Cusa este postulado que expresa la concepción general y la orientación de la investigación de Leonardo. Junto al ideal de piedad laica (la *devotio moderna*) que había conocido y hecho suyo entre los *Hermanos de la vida común,* establece el Cusano un nuevo ideal de ciencia laica. A la exposición y justificación de este ideal ha dedicado uno de sus tratados más importante, cuyo título alude ya; al pensamiento esencial. Nicolás de Cusa ha dado a sus tres diálogos —*De sapientia, De mente* y *De staticis experimentis*— el título general de *Idiota,* pues en los tres interviene el ignorante, el indocto, el laico como maestro del orador y del filósofo. En ellos el *idiota* formula cuestiones decisivas cuya solución está ya determinada y, hasta cierto punto, contenida en ellas. El diálogo comienza presentando al *idiota* que se encuentra en el Foro de Roma con un orador ante el cual sostiene que el verdadero alimento del espíritu no está en los escritos de los otros, que la auténtica sabiduría no puede ser encontrada abandonándose a **[72]** una autoridad. “Te tienes por sabio, sin serlo, y estás orgulloso de esa tu sabiduría; yo conozco que soy ignorante y, precisamente por ello, quizá sea más sabio que tú.” En efecto, la sabiduría no necesita ningún apresto erudito: clama por las calles. En medio del estrépito y tráfico del mercado y en las acciones cotidianas del hombre se revela a aquellos que saben comprenderla. Se presenta directamente ante nosotros en el comercio del comprador y del vendedor, al pesar las mercaderías, al contar el dinero, pues todo ello descansa en la fuerza esencial del hombre, en la facultad de medir, de pesar, de contar. En ella reside el fundamento de toda actividad de la razón, la señal distintiva del espíritu; basta profundizar sus más simples y vulgares manifestaciones para comprender a través de ellas nuestra naturaleza espiritual y su misterio[79]. Sólo teniendo en cuenta esta concepción general puede comprenderse la influencia que el Cusano ejerció precisamente en los *laicos geniales.* Desde las profundas investigaciones de Duhem, que nos han descubierto las fuentes del pensamiento de Leonardo, sabemos cuán

---

[78] *Il Codice Atlantico di L. da Vinci,* Milán, 1894, fol. 75.

[79] “*Idiota* (ad Oratorem): Traxit te opinio auctoritatis, ut sis quasi equus natura liber, sed arte capistro alligatus praesepi, ubi non aliud comedit, nisi quod illi ministratur. Pascitur enim intellectus tuus, auctoritati scribentium astrictus, pabulo alieno et non naturali.

“*Orator*: Si non in libris sapientum est sapientiae pabulum; ubi tunc est?

“*Idiota*: Non dico ibi non esse, sed dico naturale ibi non reperiri. Qui enim primo se ad scribendum de sapientia contulerunt, non de librorum pabulo, qui nondum erant, incrementa receperunt, sed naturali alimento in virum perfectum perducebantur et ii caeteros, qui ex libris se putant profecisse, longe sapientia antecedunt... scribit aliquis verbum illud, cui credis. Ego autem dico tibi, quod sapientia foris clamat in plateis et est clamor ejus quo modo ipsa habitat in altissimis.

“*Orator*: Ut audio, cum sis Idiota, sapere te putas?

“*Idiota*: Haec est fortassis inter te et me differentia: tu te scientem putas, cum non sis, hinc superbis; ego vero Idiotam me esse cognosco, hinc humilior, in hoc forte doctior existo?”, etc. (*Idiota, De sapientia,* Lib. I, fol. 137).

estrechas y fecundas fueron sus relaciones con Nicolás de Cusa. Duhem ha explicado con todo detalle cómo Leonardo recibió un gran número de problemas directamente de manos del Cusano y cómo los recogió en el punto preciso en que éste los había abandonado[80]. Con esto queda iluminado el fondo último de esta relación histórica. Si Leonardo se remitió al Cusano, si en lo relativo a muchos puntos en cierto modo recogió directamente su herencia, ello fue porque se sentía acorde con él en su modo de pensar metódico. Nicolás de Cusa es para Leonardo el **[73]** representante, más que de un determinado sistema filosófico, de un nuevo modo y de una nueva tendencia de la investigación. Y de ello resulta también que la relación aquí establecida supera los límites de lo meramente individual. De esta suerte el Cusano se convierte, hasta cierto punto, en exponente del círculo al que pertenece Leonardo, círculo que en la Italia del siglo XV representa, junto a la decadente cultura escolástica y a la naciente humanista, una tercera forma, específicamente moderna, de la ciencia y de la voluntad de conocer. En ella no se trata de comprender y fijar científicamente un contenido religioso preciso, no se trata allí de remontarse a la gran tradición antigua ni de buscar en ella la renovación de lo humano; esta tercera forma cultural está ligada, sobre todo, a obras concretas de carácter técnico-artístico para las que se busca una *teoría.* De la propia acción creadora del arte surge la exigencia de lograr un conocimiento más profundo de esa misma actividad, exigencia qué no puede cumplirse sin remontarse a los fundamentos últimos del conocimiento, particularmente a los del conocimiento matemático. Aparte de Leonardo, encarna esta nueva configuración y esta nueva problemática de la vida espiritual sobre todo León Battista Alberti, quien estuvo ligado al Cusano no sólo por relaciones personales sino también por haber coincidido con él en las especulaciones matemático-filosóficas de sus capitales escritos teoréticos y, particularmente, en los esfuerzos metódicos realizados en torno del problema de la cuadratura del círculo[81]. Esta simple cuestión particular nos revela en qué pensamientos decisivos coincidían con el Cusano los hombres de este círculo[82]. El tratado *De docta ignorantia* **[74]** partía del principio de que todo conocimiento se determina como una

[80] *Étude sur Léonard de Vinci, ceux qu'il a lus et ceux qui l'ont lu,* seconde série, París, 1909, pág. 99 y siguientes.

[81] Véase de Mancini, *Vita di Leon Battista Alberti,* 2ª ed., Florencia, 1909; léase también de Olschki, *Geschichte der neusprachlichen wissenschaftlichen Literatur,* I, Heidelberg, 1919, pág. 81 y siguientes.

[82] Como prueba más amplia de la influencia tan poderosa como continuada que la enseñanza del Cusano ejerció en Italia, Vansteenberghe, en su biografía (pág. 448 y siguientes), aduce el hecho de que existió en Italia una "pequeña academia cusánica" que aún a fines del siglo habría realizado una "reunión académica". Según el informe que suministra Pacioli en el prefacio de su tratado *Divina proportione,* parece que, aparte de "una multitud de eruditos admiradores del gran cardenal", también Leonardo de Vinci había tomado parte en esa reunión, lo que constituiría una nueva confirmación de la tesis de Duhem. Pero evidentemente, se trata de un error, pues la dedicatoria del tratado *Divina proportione* nada contiene, a mi modo de ver, que permita deducir la existencia de una tal agrupación en torno de la doctrina del Cusano. La dedicatoria nos informa, sí, acerca de una reunión que se celebró el 9 de febrero de 1498 en el palacio de Milán, en presencia del duque Ludovico María Sforza. Entre los que asistieron a ella se citan junto a Ambrogio de Rosate, Marliani, Pirovano, Leonardo de Vinci y otros, a Andrea Novarese y a Niccolò Cusano; acerca de este último se dice luego que era un hombre admirado y venerado de todos los presentes por sus conocimientos en la medicina y en la astronomía. (E dali prefati molto in tutte premesse [discipline] admirato e venerato Nicolo cusano: cf. Luca Pacioli, *Divina proportione,* Neuaugs. in den Quellenschriften für Kunstgeschichte und Kunsttheorie des Mittelalters und der Neuzeit, N. F. Tomo II, Wien, 1889, pág. 32.) Por supuesto que la admiración que los personajes de la reunión pudieran concebir por la persona y la doctrina del filósofo Nicolás de Cusa no hace al caso; el Nicolás Cusano que se cita es un médico del mismo nombre que desempeñaba una cátedra en Pavía. (De él, así como de los otros hombres que cita Luca Pacioli en su prefacio, se ocupa Gustavo Uzielli en *Ricerche intorno a Leonardo da Vinci,* serie prima, Turín, 1896, pág. 368.) Por lo que hace a la reunión misma, se trataba de una agrupación que dio en llamarse *Academia Leonardo Vinci* sobre la que puede obtenerse información asimismo en Uzielli (obra citada, pág. 341) y en Olschki (obra citada, pág. 239).

medición, y de acuerdo con esto había fijado en última instancia en el concepto de la proporción, que entraña en sí la posibilidad del medir, el medio del conocimiento. *Comparativa est omnis inquisitio, medio proportionis utens*[83], Pero la proporción no es sólo un concepto lógico-matemático; ante todo es un concepto esencialmente estético. Tórnase así el pensamiento de la medida vínculo que enlaza al investigador de la naturaleza y al artista, ese creador de una nueva *naturaleza.* La proporción —como lo manifestó Luca Pacioli, el amigo de Leonardo— no sólo es madre de la ciencia, es además "madre y reina del arte". Luego, en el concepto de proporción se compenetran las tendencias especulativo-filosóficas, técnico-matemáticas y artísticas de la época; y precisamente gracias a esa penetración recíproca el problema de la forma se convierte en uno de los problemas centrales de la cultura del Renacimiento.

Desde este otro punto de vista es posible comprender, una vez más, ese particular proceso de *secularización* que padecen los motivos religiosos del pensamiento medieval a partir de los comienzos del Renacimiento. En efecto, el nuevo concepto de *naturaleza* y el de *verdad natural*, tal como empiezan a configurarse en ese momento, se remontan, si se los sigue hasta sus orígenes históricos, a esos motivos religiosos. El retorno a la naturaleza —entendiendo esta palabra en sentido religioso y no con su moderna significación estética o científica— significa ya inequívocamente esa gigantesca transformación de la devoción que se cumple en la mística de la Edad Media. Sin duda en este punto interpretó Thode correctamente los hechos **[75]** expuestos en su estudio sobre San Francisco de Asís. Con San Francisco de Asís despierta el nuevo ideal cristiano del amor, que anula y supera la rígida separación dogmática entre *naturaleza* y *espíritu.* Al dirigirse el sentimiento místico a la totalidad de lo existente y al quedar ésta penetrada por dicho sentimiento desaparecen todos los límites de lo particular y de lo individual. Según esto, el amor ya no se vuelve sólo a Dios, fuente y causa primera y trascendente del ser, ni tampoco queda limitado como relación moral inmanente, sino que se vierte sobre todas las criaturas sin excepción, sobre los animales y los vegetales, sobre el sol y la luna, sobre todos los elementos y fuerzas de la naturaleza. Todas estas cosas no son ya *partes* desligadas y aisladas del ser, sino que por obra del ardor del amor místico se funden con el hombre y con Dios en una unidad. La categoría del ser específico e individual de las cosas, en virtud de la cual la vida de la naturaleza se separa en especies rigurosamente determinadas y se dispone en determinadas graduaciones, carece ya de validez ante la categoría mística de la fraternidad; para San Francisco de Asís, los peces y los pájaros, los árboles y las flores, el viento y el agua, se han convertido en *hermanos* y *hermanas* del hombre. En la forma de la mística franciscana el espíritu medieval emprende la gigantesca obra de redimir a la naturaleza y de librarla de la mácula del pecado y de la voluptuosidad. Pero aún falta el principio teorético y gnoseológico que constituya el fundamento especulativo de este género de amor, el principio que, correspondiendo a tal sentimiento, sea capaz de justificarlo. Ya hemos visto cómo Nicolás de Cusa estableció ese principio, cómo él mismo, que procedía de la mística medieval, exigió y buscó también la justificación especulativa de la naturaleza, sólo que para alcanzar tal cosa debió tomar un camino distinto; en este punto el místico debió pedir ayuda al lógico. No recurrió, empero, a la antigua y tradicional lógica de la Escuela, a la lógica de la *secta aristotélica,* como la llamó el mismo Cusano, lógica de la que el filósofo de la *coincidentia oppositorum* rechazaba el principio fundamental[84]. En lugar de apelar a la lógica formal del silogismo, Nicolás de Cusa se vuelve hacia la lógica de las matemáticas, que representa el medio por el cual podemos elevarnos, por encima del puro sentimiento místico, a la esfera de la visión

[83] *De docta ignorantia,* I, 1.
[84] *Apologia doctae ignorantie*; véase más arriba, pág. 27, nota 1 [nota 13 de esta edición digital].

intelectual. Sólo por este medio alcanza su cumplimiento y su verdadera meta el amor a Dios que el místico concibe, ya que para el Cusano no existe verdadero amor que no **[76]** se apoye en un acto del conocimiento[85]. Y en este aspecto se nos ofrece aquí el notable espectáculo, único en la historia de la filosofía, de que no se recurra a la exactitud de las matemáticas por lo que ella es en sí misma, ni tampoco para fundamentar el conocimiento de la naturaleza, sino para fundamentar y profundizar el conocimiento de Dios. Todos los sabios y maestros más divinos y más santos —explica el tratado *De docta ignorantia*— están de acuerdo en que todo lo visible es una copia de ese mundo invisible que sólo podemos ver como en un espejo o como un enigma. Pero si lo espiritual en sí permanece inaccesible para nosotros, y si de ningún modo podemos comprenderlo sino como imagen sensible, como símbolo, sin embargo podemos pretender que por lo menos la imagen sensible misma no implique nada dudoso ni confuso, pues el camino que conduce a lo incierto sólo puede pasar a través de lo cierto y lo seguro[86]. La novedad de esta concepción consiste en establecer que por los símbolos mediante los cuales podemos concebir lo divino se alcanza no sólo la plenitud y la fuerza de lo sensible, sino que de ellos se obtiene, sobre todo, precisión y seguridad teoréticas. De modo que así la naturaleza de la relación entre el mundo y Dios, entre lo finito y lo infinito, experimenta una enérgica transformación. Para la esfera del pensamiento místico, cualquier aspecto o sector del ser puede convertirse sin más en punto de enlace de esa relación, pues en cada caso particular se puede reconocer la *huella de Dios.* Él mismo se presenta a nuestra vista en el esplendor de lo finito. El propio Nicolás de Cusa repite también esta expresión[87], sólo que la aplica a una nueva relación universal. En efecto, para él la naturaleza no constituye sólo el reflejo del ser de Dios y de la fuerza divina; es además un libro que Dios escribió con su propia mano[88]. Estamos aún aquí en terreno firmemente religioso, pero a **[77]** la vez también —y digámoslo con Schelling— hemos pasado al libre, al abierto campo de la ciencia objetiva, pues el sentido del libro de la naturaleza no puede ser desentrañado —ni el hombre puede apropiarse de él— por el solo sentimiento subjetivo o por el puro sentimiento místico; para descifrar ese libro es preciso examinarlo, es preciso recorrerlo palabra por palabra, carácter por carácter. Ya el mundo no podía ser por más tiempo, frente al hombre, un mero jeroglífico de Dios, un signo sagrado; demandaba una interpretación sistemática. Según la dirección que se tome, esa interpretación lleva, ya a una nueva metafísica, ya a una nueva concepción de las ciencias exactas de la naturaleza. La filosofía de la naturaleza del Renacimiento echó a andar por el primero de estos caminos. Partiendo del pensamiento capital de que la naturaleza es el *libro de Dios,* lo va modificando sin cesar con nuevas variaciones. Sobre este fundamento Campanella construye íntegramente su doctrina del conocimiento y toda su metafísica. Para él, *conocer* no es otra cosa que *leer* los caracteres de la escritura divina en el libro

---

85 Véase más arriba, pág. 28.

86 *De docta ignorantia,* I, 11: “Dicimus, cum ad divina non nisi per symbola accedenti nobis via pateat, quod tunc mathematicalibus signis propter ipsorum incorruptibilem certitudinem convenientius uti poterimus.”

87 Véase por ejemplo, *De docta ignorantia,* II, 2: “Creaturae esse non possit aliud esse quam ipsa resplendentia (Dei), non in aliquo alio positive recepta, sed contingenter diversa.”

88 Véase *Idiota,* Liber I, *De sapientia* (fol. 137):

“*Orator*: Quomodo ductus esse potest ad scientiam ignorantiae tuae cum sis Idiota?
“*Idiota*: Non ex tuis, sed ex Dei libris.
“*Orator*: Qui sunt illi?
“*Idiota*: Quos suo dígito scripsit.
“*Orator*: Ubi reperiuntur?
“*Idiota*: Ubique...”

de la naturaleza: *intelligere* no significa sino *intus legere.* "El mundo es la estatua, el templo viviente y el códice de Dios en el cual Él ha asentado y ha inscripto cosas de infinita dignidad que albergaba en su espíritu. Feliz es aquel que lee en ese libro y de él aprende las condiciones de las cosas, sin imaginarlas según su propio arbitrio o según las opiniones ajenas."[89] Para expresar esta idea Campanella se vale de un parangón que, como tal, por cierto no constituye ninguna novedad —al contrario, es fácil encontrarlo a través de Nicolás de Cusa en la filosofía de la Edad Media e inclusive en San Agustín y Santo Tomás—, pero que con todo expresa un sentido nuevo y específico de la naturaleza; resulta significativo, empero, que las frases citadas se encuentren al final de un tratado que lleva por título *De sensu rerum et magia.* En efecto, el vínculo que mantiene unida a la naturaleza consigo misma en lo íntimo y que la enlaza con el hombre por otro lado, está enteramente pensado como vínculo de carácter mágico y místico. El hombre sólo puede comprender la naturaleza introduciendo inmediatamente en ella la propia vida. Los límites que establece su sentido de la **[78]** vida, los confines del sentimiento inmediato de la naturaleza representan por lo tanto, al mismo tiempo, los límites de su conocimiento de ella. La otra forma de la interpretación de los signos de la naturaleza está representada por aquella tendencia de la ciencia natural que partiendo de Nicolás de Cusa continúa a través de Leonardo de Vinci en Galileo y Kepler. Los representantes de esta dirección no se contentan con la energía metafórica de los signos materiales en los cuales leemos la estructura espiritual del universo; antes bien, exigen que esos signos formen un sistema concluso en sí mismo, un complejo conexo y universal. El *sentido* de la naturaleza no debe sentirse sólo en forma mística; es preciso pensarlo como sentido lógico. Ahora bien, esta exigencia sólo puede satisfacerse por medio de las matemáticas, pues frente a la arbitrariedad e inseguridad de las opiniones únicamente ellas establecen una unidad de medida necesaria e inequívoca. De ahí que para Leonardo la matemática constituyó la línea divisoria entre sofística y ciencia. Aquel que infiere injurias a su suprema certeza sustenta su espíritu con la confusión. Mientras se aferra a las palabras aisladas, cae en la vaguedad y en la ambigüedad propias de la palabra sin más, y se ve así enredado en una pura logomaquia[90]. Solamente la matemática, al fijar las significaciones de las palabras y al subordinar a reglas determinadas sus relaciones, es capaz de señalar una meta a esas controversias, pues de esta suerte, en lugar de presentar una mera yuxtaposición de palabras, los pensamientos y proposiciones se disponen ante nosotros en una severa concatenación sintáctica. Galileo lleva estas consideraciones hasta sus últimas consecuencias; para él aun las mismas percepciones sensibles particulares, por más que se nos den con gran intensidad y energía, no son más que puros *nombres* que en sí mismos nada significan, que no entrañan ningún contenido de significación objetivo y determinado[91]. Una significación de tal índole sólo se da cuando el espíritu humano refiere el contenido de la percepción a una de esas formas básicas del conocimiento cuyo arquetipo encierra el espíritu mismo. Únicamente en virtud de esa relación y de ese nexo el libro de la naturaleza se torna legible y comprensible **[79]** para el hombre. De este modo, partiendo del pensamiento básico de *la certeza indestructible* (*incorruptibilis certitudo*) que enunciara Nicolás de Cusa —a saber: de todos los símbolos que el espíritu del hombre necesita y es capaz de crear, sólo los signos

---

[89] Campanella, *De sensu rerum et magia,* ed. Tob. Adami, Francfort, 1620, pág. 370. (Léase además, *Erkenntnisproblem,* I, págs. 268, 282.)
[90] Leonardo de Vinci, *Scritti letterari,* ed. Jean Paul Richter, Londres, 1883, Nº 1157 (II, 289).
[91] Véase Galilei, *II saggiatore* (*Opere,* ed. Alberi, IV, 334) : "Per lo che vo io pensando, che questi sapori, odori, colori, etc., per la parte del suggetto, nel quale ci par che riseggano, non sieno altro que puri nomi, ma tengano solamente lor residenza nel corpo sensitivo, etc."

matemáticos poseen tal certeza—; de este modo, pues, llegamos en la sucesión histórica directa a esa célebre y capital enunciación normativa que señala la meta y la singularidad de la investigación de Galileo. Y el proceso de la *secularización* llega a su término cuando ulteriormente se contrapone la revelación del *libro de la naturaleza* a la revelación bíblica. Entre las dos revelaciones no puede existir la menor contradicción substancial; ambas expresan el mismo sentido espiritual en formas distintas, ya que tanto en una como en otra se manifiesta la unidad del divino Hacedor de la naturaleza. Si empero, y según las apariencias, se nos presentara una contradicción tal, debemos anularla sólo por el procedimiento de conceder la primacía a la revelación que se cumple en la obra sobre la revelación de la palabra, ya que la palabra es algo perecedero y transmitido en tanto que la obra permanece en el presente y ante nosotros para que la consultemos directamente como, algo inmediato y permanente[92].

En este desarrollo del concepto de naturaleza, en esa su creciente emancipación de los supuestos religioso-teológicos en los cuales aparecía como envuelto, concurren dos fuerzas fundamentales que intervienen en forma decisiva en la vida espiritual del Renacimiento, que, paulatinamente y por la acción de esas fuerzas, va encauzándose en una nueva dirección. La nueva estructura es-**[80]**-piritual del Renacimiento está determinada en gran medida por las nuevas posibilidades de la expresión que se elaboran tanto en la lengua como en la técnica. Cuando Nicolás de Cusa en su *Idiota* erige clara y distintamente el ideal de una nueva ciencia laica, ésta carece aún de la forma propia y adecuada de expresión. El *idiota* se propone convencer al orador y al filósofo de su ignorancia, y para conseguirlo conmueve los supuestos últimos del concepto de ciencia que tenían los escolásticos por un lado y los humanistas por otro, pero el caso es que el propio *idiota* habla en el latín de la Escuela. Ya hemos señalado en el mismo Cusano (pág. 35 de este libro) cuánto debió de haber restringido el libre despliegue de su original pensamiento el hecho de verse atado al lenguaje, a la terminología de la Edad Media. Pero en cambio los hombres que luego recogen y desarrollan su pensamiento en Italia se ven libres de semejante limitación. Los matemáticos, los técnicos y los artistas, al rechazar el contenido de la ciencia tradicional, repudian también su forma. Quieren ser *inventores*, no comentadores, y esto significa que así como quieren pensar por ellos mismos, también quieren expresarse en su propia lengua. "Si no puedo citar autores como hacen ellos —así objeta Leonardo a los escolásticos y humanistas de su tiempo— en cambio citaré una cosa de mayor consideración y dignidad; me refiero a la experiencia, maestra de sus maestros. Así andan hinchados y llenos de pompa, ataviados y adornados con trabajos que no son los suyos sino los ajenos, y no me reconocen a mí los míos; pero si me desprecian a mí, inventor, tanto más se los puede vituperar a ellos, que no son inventores sino tan sólo trompetas y recitadores de las obras de otros... Dirán que yo, porque no tengo

---

[92] Véase la carta de Galileo a Diodati, del 15 de enero de 1633: "Se io domanderò al Fromondo di chi sono opera il sole, la luna, la terra, le stelle, le loro disposizioni e movimenti, penso che mi risponderà essere fattura d'Iddio. E domandato di chi sia dettadura la Scrittura Sacra, so che risponderà essere dello Spirito Santo, cioè parimente d'Iddio. Il mondo dunque sono le opere, e la Scrittura sono le parole del medesimo Iddio. Dimandato poi se lo Spirito Santo sia mai usato nel suo parlare di pronunziare parole molto contrarie in aspetto al vero e fatte così per accomodarsi alla capacità del popolo, per lo più assai rozzo e incapace, sono ben certo che mi risponderà, insieme con tutti i sacri scrittori, tale essere il costume della Scrittura... Ma se io gli dimanderò se Iddio per accomodarsi alia capacità e opinione del medesimo volgo ha mai usato di mutare la fattura sua, o... ha conservato sempre e continua di mantenere suo stile circa i movimenti, figura e disposizione delle parti dell'universo, sono certo que egli risponderà che la luna fù sempre sferica, sebbene l'universale tenne gran tempo ch'ella fosse piana, e in somma dirà nulla mutarsi giammai dalla natura per accomodare la fattura sua alla stima e opinione degli uomini." (Edizione nazionale, XV, 23.)

ilustración (*per non avere lettere*) no puedo hablar bien y correctamente sobre lo que quiera tratar. ¿No saben acaso que mis asuntos se tratan más con la experiencia que con las palabras? Y así como la experiencia fue la maestra de todos aquellos que han escrito bien, así la tomo yo también por maestra y la citaré en todos los casos."[93] Y con todo, un tal vuelco en la experiencia no habría resultado realmente fecundo y no habría podido rematar en una verdadera liberación de las trabas escolásticas si al mismo tiempo no se hubiera creado un nuevo instrumento. Olschki **[81]** ha mostrado en forma insuperable en su *Geschichte der neusprachlichen wissenschaftlichen Literatur* cómo ambos problemas se compenetran y complementan mutuamente y, por lo tanto, cómo sólo es posible resolverlos por la consideración simultánea de uno y otro. Desligarse del latín medieval y construir y desarrollar paulatinamente el *volgare* como forma independiente de la expresión científica eran condiciones previas del libre desenvolvimiento del pensamiento científico y de su ideal metodológico. Y aquí se prueba una vez más la verdad y la profundidad de la concepción de Humboldt según la cual el lenguaje no se limita a seguir y a acompañar al pensamiento sino que constituye un momento esencial de la formación del pensamiento mismo. En el caso del latín escolástico y el italiano moderno, las diferencias que presentan ambas lenguas no son por cierto meras disparidades de sonidos y signos; expresan respectivamente una *cosmovisión distinta.* De suerte que aun en este caso la lengua no se limita a servir de mero receptáculo o continente de la nueva cosmovisión sino que además contribuye con su propia formación y estructura a engendrarla. El pensamiento técnico y lingüístico del Renacimiento se orienta en la misma dirección[94]. Aun en este aspecto —cosa que a primera vista resulta sorprendente— también Nicolás de Cusa se había anticipado ya a su tiempo. En efecto, en su filosofía da una nueva significación al espíritu técnico, al espíritu del *inventor* y le asigna una dignidad también del todo nueva. Cuando expone y propugna su concepción general de la ciencia, cuando explica que toda ciencia no es sino el desarrollo y la explicación de lo que yace encerrado y *complicado* en la natural esencia del espíritu, no sólo se refiere por cierto a los conceptos fundamentales de la lógica, de la matemática y de las ciencias exactas de la naturaleza, sino también a los elementos de la ciencia técnica y de la creación técnica. Así como el espíritu desarrolla el concepto de espacio partiendo del principio del punto que el mismo espíritu encierra, así como desarrolla; la noción de tiempo partiendo del simple *ahora* y la de número partiendo de la unidad, así también un *bosquejo* o *plan ideal* debe preceder a toda acción del espíritu sobre la naturaleza. Todas las artes y oficios reconocen su raíz en un bosquejo de esa índole. Junto a los *predicamentos* de la lógica, junto a los conceptos de la geometría y de la aritmética, de la música y de la astronomía, deben citarse también como testi-**[82]-**monios de la autonomía y de la eternidad del espíritu las conquistas técnicas; hay que citar la lira de Orfeo y el astrolabio de Ptolomeo[95]. Y aunque el espíritu no permanezca sencillamente en sí mismo cuando aplica su propia fuerza creadora, cuando volviéndose a una *materia* sensible la configura y transforma, ello no

---

[93] *Il Codice Atlantico di Leonardo da Vinci,* fol. 115^{r}, 117^{v}; una simple ojeada al principio del *Idiota* (véase la nota 1 de la pág. 72 de este libro [nota 79]) mostrará la proximidad de Leonardo con respecto a Nicolás de Cusa también en la referente a la formulación y fundamentación de su pensamiento metódico.

[94] Si el lector desea una exposición más acabada acerca de esta conexión íntima, lo remito a la ya citada obra de Olschki (I, 3, 30, 53).

[95] Véase *De ludo globi,* Lib. II (fol. 232): "Creat anima sua inventione nova instrumenta, ut discernat et noscat: ut Ptolemaeus astrolabium et Orpheus lyram et ita de multis. Neque ex aliquo extrinseco inventores crearunt illa, sed ex propria mente. Explicarunt enim in sensibili materia conceptum." Véase también *Excitat,* Lib. V, fol. 498: "In ista natura (intellectuali) Deus voluit magis ostendere divitias gloriae suae: videmus enim, quomodo intellectus omnia ambit et assimilat et artes de se exserit assimilativas, ut est fabrilis et pictoria." Vuélvase además a las págs. 61 y siguientes de este libro.

significa empero que pierda algo de su naturaleza y esencia, pues éstas siempre son, puramente intelectuales. En efecto, aun en este sentido el camino hacia arriba y hacia abajo es el mismo, pues el intelecto sólo desciende a lo sensible para elevar hasta sí el mundo de los sentidos. Su acción sobre un mundo material, aparentemente contrario, constituye precisamente la condición para que pueda reconocer y realizar su propia forma, para que pueda pasar de su ser *potencial* a su ser *actual*[96]. Henos aquí ante un punto que nos explica con gran claridad cómo precisamente del idealismo de Nicolás de Cusa resulta un efecto fuertemente realista, cómo el renovador de la doctrina platónica de la ἀνάμνησις pudo convertirse en guía de los grandes *empiristas,* de los fundadores de la moderna ciencia experimental, pues tampoco para ellos existe la menor oposición entre *apriorismo* y *empirismo,* ya que en la experiencia no buscan sino la necesidad, la razón misma. Cuando Leonardo se vuelve hacia la experiencia, lo hace para demostrar en ella misma la eterna e inmutable legalidad de la razón. Más que la experiencia misma, el verdadero objeto de Leonardo es alcanzar los principios racionales, las *ragioni* que en ella se ocultan y en cierto modo se materializan. Y él mismo manifiesta que la naturaleza está llena de tales *razones* que nunca se encuentran en la experiencia (*la natura è piena d'infinite ragioni che non furono mai in isperienza*[97]). No es otro el camino que sigue Galileo cuando, sintiéndose campeón de la legitimidad de la experiencia, sostiene que sólo el espíritu es capaz de crear la verdadera, la necesaria ciencia partiendo de sí mismo (*da per sè*). Por lo que se **[83]** desprende del sentido general del pensamiento de los espíritus directores que la guiaron, se comprende cómo la nueva ciencia de la naturaleza, al liberarse de la Escolástica, no necesitó romper el vínculo que la mantenía unida a la filosofía antigua y al intento de renovarla, y cómo, por el contrario, hubo de hacerlo aún más ceñido.

II

Con las últimas consideraciones ya hemos ido mucho más allá de la época en que fue concebida la doctrina de Nicolás de Cusa y más allá también del tiempo de su influencia inmediata. Pero si volvemos retrospectivamente la mirada, ante todo se impone responder a la pregunta acerca de la significación que dicha doctrina tuvo en el progreso y en la transformación del los verdaderos problemas filosóficos del *Quattrocento.* Ya vimos que en este punto los testimonios históricos brillan por su ausencia. No obstante, sabemos que el matemático Nicolás de Cusa reunió a su alrededor un estrecho círculo de discípulos al que no sólo pertenecían los alemanes Peurbach y Regiomontano sino también un gran número de matemáticos italianos, pues a la sazón Italia no contaba, en el dominio de las matemáticas, con ningún espíritu verdaderamente director, con ningún pensador que pudiera compararse con Nicolás de Cusa en cuanto a originalidad y profundidad del planteamiento de los problemas. "El único espíritu genial señalado con el sello del *inventor* —así lo juzga M. Cantor en su exposición de la historia de las matemáticas del siglo XV— fue Nicolás de Cusa, y si no llegó a hacer descubrimientos importantes en este sentido, ello se debe, quizá, al hecho de que no pudo ser exclusivamente un hombre de ciencia ni tampoco sólo un matemático."[98] En cambio la filosofía de la época, por arraigada que estuviera en el pasado, era rica en motivos

---

[96] *De conjecturis,* II, 16. Véase además la nota 3 de la pág. 66 de este libro [nota 71].

[97] *Les manuscrits de L. de Vinci,* ed. Charles Ravaisson, París, 1881, J. fol. 18r; véase también *Cod. Atlant.,* fv. 147: "Nessuno effetto è in natura sanza ragione, intendi la ragione e non ti bisogna esperienzia."

[98] M. Cantor, *Vorles. über Geschichte der Mathematik*, II, 211.

propios y originales. Gracias a la obra progresiva de la crítica de las fuentes y de la traducción, poco a poco comenzóse a tener conocimiento cada vez más cabal del auténtico Aristóteles y del auténtico Platón. Platón y Aristóteles no se presentan en la época renacentista sólo como grandes figuras históricas; la doctrina platónica del amor, la doctrina de las ideas, y la aristotélica de las almas nuevamente configurada, intervienen en el pensamiento de la época ejerciendo sobre él una influencia directa. En la filosofía, como en todos los **[84]** sectores de la vida espiritual, domina un movimiento vivo que tiende a sobrepasar, apenas alcanzada, cada nueva posición, que tiende a superar toda estabilidad sistemática. La doctrina de Nicolás de Cusa también toma parte en ese movimiento. Pero si —como nos lo demuestra un examen más atento— no puede desconocerse la influencia continuada que el Cusano ejerció en su época, es preciso establecer también que tal influencia no parte de la totalidad de su sistema considerado como conjunto conexo, sino de sus problemas y principios particulares. Los hombres del Renacimiento recogen sus problemas, entretejen y reelaboran sus motivos en la medida en que pueden acomodarlos al conjunto de los nuevos problemas filosóficos que en ese momento agitan a los espíritus. Y con todo, aun esa misma acomodación no se cumple sin dificultades y entorpecimientos, obstáculos que por otra parte se explican si se tiene presente la transformación íntima que sufrió el espíritu del *Renacimiento* desde mediados hasta fines del siglo XV. Apenas una generación separa las obras filosóficas capitales del Cusano de las de Ficino o de las de Pico y, sin embargo, tan pronto se las confronta se percibe la mudanza que se ha cumplido no sólo en la problemática abstracta, sino sobre todo en el tono general del pensamiento y en la actitud espiritual. Por este lado queda también demostrado cuán errónea es la creencia de que el proceso por el cual el Renacimiento se liberó de la Edad Media se realizó en la forma de una progresiva evolución rectilínea y continua. No se trata aquí de un desarrollo uniforme y proporcionado, de un mero crecimiento de adentro hacia afuera. La lucha de las fuerzas que intervienen en el proceso no alcanza sino un equilibrio transitorio, completamente inestable. El sistema de Nicolás de Cusa también había significado un equilibrio de esa especie en la gigantesca disociación que se cumple entre el concepto religioso de verdad y el filosófico, entre la fe y la ciencia, entre la religión y la cultura secular. Pero el optimismo religioso del Cusano, que se atrevía a abarcar la totalidad del universo, que intentaba abrazar y conciliar al hombre y al cosmos todo —tanto a la naturaleza como a la historia— había menospreciado el poder de las fuerzas contrarias que debían ser vencidas y superadas. Este trágico error no se revela tanto en la filosofía del Cusano como en su propia vida, en su actividad política y eclesiástica. Su actividad política comienza cuando entabla la lucha contra el poder absoluto del papado, al que, en su libro *De concordantia catholica,* opone la doctrina de la soberanía de la Iglesia general, la Iglesia que está por encima de los obispos **[85]** y del Papa por cuanto se ha encarnado en un concilio ecuménico. El Papa representa la unidad de la Iglesia católica, es la imagen de la Iglesia una, así como la Iglesia es a su vez la imagen de Jesucristo; pero así como el original es superior a la copia, así como Jesucristo es superior a la Iglesia, así también ésta es superior al Papa[99]. Pero esta profunda convicción teorética naufraga ya durante las controversias del Concilio de Basilea. Ya allí Nicolás de Cusa se ve constreñido a pasarse al campo de sus adversarios para mantener en pie su ideal de la unidad de la Iglesia, para preservar a ésta del cisma y la ruina. Así, pues, entra en el partido de los papistas, al que queda ligado definitivamente y del que constituye uno de los apoyos más poderosos. Toda su vida, toda su actividad, tanto política como

---

[99] "Unde sicut Christus est veritas, cujus figura et significatio est petra sive Ecclesia: ita petra est veritas, cujus significatio et figura est Petrus. Ex quo clare patet, Ecclesiam supra Petrum esse, sicut supra illam est Christus." *De concordantia Catholica,* II, 18, fol. 739.

intelectual, gira alrededor de la jerarquía de la Iglesia. En nombre de esa jerarquía emprende la lucha contra las exigencias temporales contrarias y lleva el combate a extremos tales que arriesga la libertad y la vida[100]. Bien puede advertirse en él mismo cómo esas fuerzas contrarias que en el plano del pensamiento intenta el Cusano enlazar y resumir sistemáticamente en unidad y armonía, en su vida, en la realidad inmediata, tienden de nuevo a separarse. Si a pesar de estos desengaños el Cusano continúa siendo un gran optimista y un gran discípulo de San Ireneo, si cree cada vez más en la posible y necesaria *coincidencia de los contrarios,* la marcha progresiva de la historia parece, en cambio, defraudar cada vez más esa esperanza.

La marcha de la historia demuestra que las nuevas fuerzas que comenzaban a cobrar clara conciencia de sí mismas no se dejaban restringir ni coartar en su desarrollo y que cada una de ellas reclamaba para sí la plena autonomía. Frente a tal exigencia la filosofía podía conducirse de dos modos distintos. Por una parte podía fomentar y favorecer la marcha de la historia demoliendo, pieza por pieza, la vetusta arquitectura filosófica que la Escolástica había erigido; o bien por otra podía intentar renovar esa antigua construcción sirviéndose de los elementos que le ofrecía la cultura clásico-humanista. Toda, la filosofía del *Quattrocento* fluctúa entre estas dos tendencias, sólo que el movimiento que propugna el re-**[86]-**torno a las formas fundamentales del pensamiento escolástico, el ensayo de *restauración,* fue ganando paulatinamente cada vez mayor fuerza y propagación. En los últimos decenios del siglo XV, época caracterizada por el predominio espiritual de la Academia platónica de Florencia, este movimiento alcanza su culminación. Así la filosofía se torna arma defensiva contra las fuerzas temporales que asedian por doquiera a la Iglesia. No puede empero cumplir satisfactoriamente su misión sin poner de nuevo en peligro las primeras conclusiones a que el Cusano había llegado para fundar una metodología autónoma y específica, sin volver a convertirse cada vez más en teología. No es una mera casualidad que Marsilio Ficino haya titulado a su obra principal *Theologia Platonica* y que Pico de la Mirándola se haya iniciado en la actividad filosófica y literaria con el *Heptaplus,* un comentario alegórico sobre el relato mosaico de la Creación. Si posteriormente en los grandes sistemas idealistas de los tiempos modernos el platonismo es considerado como fundamento de la filosofía científica, si un pensador como Leibniz llega a mirarlo como una *perennis quaedam philosophia,* el platonismo de Florencia, en cambio, se contenta con la exigencia de una *pia quaedam philosophia*[101]. E incluso la fe debe renovarse en su prístina forma medieval y eclesiástica, esto es, como *fides implicita*; "*ego certe* —así reza una carta de Ficino— *malo divine credere, quam humane scire*"[102]. En esta aguda fórmula se advierte en qué medida vuelve a agravarse ahora la tensión entre fe y ciencia. Cuando Nicolás de Cusa señala esta tensión en el principio de la *docta ignorantia* sabe empero que precisamente en ese principio tiene al mismo tiempo el instrumento para superarla por el camino de la filosofía, por la vía especulativa. Ficino y Pico también procuran seguir el camino de la especulación, sólo que la ciencia como tal ya no puede asegurar cuál sea el principio y cuál el fin de ese camino, cuál su punto de partida y cuál su punto de llegada; solamente la revelación puede asegurar tal cosa, **[87]** revelación que debe entenderse en un sentido a medias místico y a medias histórico.

---

[100] Sobre este punto consúltese A. Jaeger, *Der Streit des Kardinals Nicolaus von Cusa mit dem Herzog Sigmund von Österreich,* 2 tomos, Innsbruck, 1861.

[101] "Non absque divina providentia volente omnes pro singulorum ingenio ad se mirabiliter revocare factum est, ut pia quaedam Philosophia quondam et apud Persas sub Zoroastre et apud Aegyptos sub Mercurio nasceretur, utrobique sibimet consona. Nutriretur deinde apud Thraces sub Orpheo atque Aglaophemo. Adolesceret quoque mox Pythagora apud Graecos et Italos. Tandem vero a divo Platone consummaretur Athenis." Ficino, *Epistolae,* Lib. VIII, *Opera,* Basilea, o. J., fol. 871.

[102] *Epistolae,* Lib. V, fol. 783.

Se obtendría una imagen sólo parcial del sentimiento de la vida del círculo florentino si se pretendiera juzgarlo particularmente por los himnos de Lorenzo el Magnífico, o bien por sus *Canti carnascialeschi.* Si el culto del arte y de la belleza se convierte en ese círculo en culto del mundo y de la voluptuosidad, si la alegría de las puras cosas de *este mundo* se manifiesta poderosamente y sin restricciones, no es menos cierto que al punto otros sones se mezclan en el canto de ese sentimiento vital. Aun antes de la aparición de Savonarola y antes de su actuación propiamente histórica es posible percibir en ese círculo, por decirlo así, su sombra. No se puede explicar el hecho de que los espíritus verdaderamente directores de la Academia de Florencia acabaran por rendirse a Savonarola, de que se inclinaran ante él casi sin resistencia, si no se presta atención a los rasgos ascéticos que desde el principio se entremezclan en la imagen del mundo del círculo florentino. La forma espiritual y la posición moral de la vida de Ficino están determinadas cada vez con mayor decisión precisamente por esos rasgos ascéticos. El mismo Ficino ha relatado cómo durante el curso de una grave enfermedad que lo atacó cuando tenía cuarenta y cuatro años había buscado en vano consuelo en la filosofía y en la lectura de los autores profanos. La curación sobrevino después de haber hecho el filósofo un voto a la Virgen María y de haberle rogado que le concediera una señal de convalecencia. Y Marsilio Ficino interpreta su propia enfermedad como aviso de Dios y piensa que la filosofía por sí sola no basta para lograr la salud del alma; arroja al fuego su comentario de Lucrecio para no convertirse en cómplice de la divulgación de los errores paganos y resuelve consagrar íntegra su actividad filosófica y literaria al servicio de la religión, de la consolidación y de la propagación de la fe[103]. También sobre el cuadro que ofrece Pico de la Mirándola —tan claro y tan brillante que a sus contemporáneos les parecía Pico un verdadero *fénix del espíritu*— van cayendo paulatinamente sombras cada vez más profundas y oscuras. Aun en la primera época, época ascendente y llena de promesas, colmado Pico por una confianza casi ilimitada en la fuerza del espíritu humano y en el ideal humanista de vida y cultura, aun en esa primera época se manifiestan en él **[88]** rasgos marcadamente ascéticos. Particularmente en su correspondencia esos acentos de negación y de desprecio del mundo se muestran inequívoca y poderosamente[104]. Por ninguna alma luchó Savonarola tan obstinada, tan apasionada, tan fanáticamente como por la de Pico; y en esta lucha a la postre obtuvo la victoria. Inmediatamente antes de su muerte Pico está para seguir el siempre repetido consejo de Savonarola e ingresar en el convento de San Marcos. De modo que al fin hay una renuncia a esta vida, un resignado retorno no sólo al dogma religioso, sino también a los sacramentos de la Iglesia y a las formas de vida cristiano-medievales.

Con todo, no nos explicaríamos la poderosa e inmediata influencia que la Academia platónica ejerció en todas las grandes figuras florentinas —influencia que a veces alcanzó aun al mismo espíritu escéptico de Maquiavelo— si nos limitáramos a pensar que se trata aquí de un simple movimiento retrógrado. Es preciso tener en cuenta que por un lado la actitud general y el desarrollo del pensamiento están determinados por motivos de carácter religioso y teológico y que por otro el mismo espíritu religioso entra mientras tanto en una nueva fase de su desarrollo. La obra teorética de la primera mitad del *Quattrocento* de la que surge un nuevo, un *moderno* concepto de la religión misma, no se ha perdido. Pero si por una parte nos resulta difícil seguir y señalar particularmente cada uno de los hilos que relacionan la Academia platónica con esa obra, por otra en cambio resalta claramente la conexión general e indirecta de todo el conjunto. La doctrina de Ficino está ligada a la de Nicolás de Cusa por importantes

---

[103] M. Ficino, *Epistolae,* Lib. I (fol. 644); cf. L. Galeotti, *Saggio intorno alla vita ed agli scritti di Marsilio Ficino,* Arch. storico italiano, N. S., T. IX, pág. 33.

[104] Léanse las cartas de Pico a su sobrino Giovan Francesco, *Opera,* págs. 340, 344.

lazos no sólo en lo relativo al planteamiento y a la solución del problema del conocimiento. La conexión se hace aún más visible que en estas cuestiones fundamentales de la lógica, en las de la metafísica y en las de la filosofía de la religión. La nueva relación entre Dios y el mundo, que el Cusano había establecido con su especulación y que confería a ésta su carácter distintivo, conservaba aún toda su fuerza en Ficino, no obstante las corrientes espirituales que se le oponen. Y así se gana una nueva confirmación de un motivo del que Nicolás de Cusa se mantuvo relativamente apartado. Si éste funda la *justificación* del mundo en problemas de carácter esencialmente matemático y cosmológico, la Academia de Florencia por su parte apela sin cesar al milagro de la belleza, al milagro de la forma artística y de la creación del arte. Y en ese milagro funda también su teodicea. La be-**[89]-**lleza del universo constituye la prueba del origen divino de éste y entraña el testimonio último y supremo de su valor espiritual. La belleza es manifiesta en las mismas cosas como algo enteramente objetivo, como medida y forma, como relación y armonía; mas el espíritu comprende ese modo de ser objetivo de la belleza como algo perteneciente a él mismo, como algo nacido de sí mismo. Si aun el entendimiento vulgar e inculto es capaz de distinguir lo bello de lo feo, si huye de lo informe para volverse hacia lo formado, se sigue que independientemente de toda experiencia y de toda doctrina lleva en sí la forma precisa para juzgar lo bello. "Todo espíritu pondera la forma redonda tan pronto como la encuentra por primera vez en las cosas y, sin embargo, no sabe por qué la pondera. Del mismo modo ponderamos en una construcción arquitectónica la simetría de las paredes, la disposición de las piedras, la forma de puertas y ventanas, y asimismo en el cuerpo humano la proporción de los miembros o en la música el acorde de los sonidos. Si cada espíritu aprueba todo eso y lo hace sin conocer la causa de esa aprobación, debe admitirse que esto sólo puede suceder por un instinto natural y necesario... Los fundamentos de tales juicios son, pues, innatos en el espíritu."[105] De suerte que así la armonía es un sello que Dios imprimió en su obra ennobleciéndola y estableciendo de este modo entre ella y el espíritu humano una íntima y necesaria relación. Con su conocimiento de la belleza, con la medida que en él mismo se encuentra, el espíritu humano se sitúa entre Dios y el mundo, pero, justamente por eso, reúne en sí a uno y a otro en una verdadera unidad. He aquí nuevamente la noción del microcosmos tal como había sido determinada por Nicolás de Cusa. El hombre se manifiesta, para él, como el vínculo del mundo; y esto no sólo porque reúne en sí todos los elementos del cosmos sino también porque en él se define, en cierto modo, el destino religioso del cosmos todo. Si el hombre es el representante del todo y el compendio de la totalidad de sus fuerzas no es posible que se eleve a lo divino sin que se cumpla ese proceso en virtud del cual se realiza al mismo tiempo la elevación del todo. La redención del hombre, según esto, no significa su propia liberación del mundo —mundo que en sí mismo continuaría siendo la esfera inferior de lo sensible— sino que la redención se extiende a la totalidad del ser. La Academia de Florencia recoge este pensamiento y en Ficino **[90]** se convierte en uno de los motivos más importantes y más fecundos en consecuencias de su filosofía de la religión. También, para Ficino es el alma el *centro* espiritual del mundo, el *tercer reino* entre el mundo de lo inteligible y el mundo de lo sensible. El alma está sobre el tiempo porque lo contiene en sí misma, pero a la vez está entre las cosas que no tienen ninguna participación en el tiempo; es móvil e inmóvil, simple y múltiple[106]. Contiene lo superior, pero no por eso abandona lo inferior, pues nunca se agota en un único movimiento; antes bien conserva siempre, en medio de cualquier movimiento, la posibilidad del retorno, del movimiento inverso. Así, pues, el alma abarca al todo no

---

[105] Ficino, *Theologia Platonica sive de inmortalitate animae,* Lib. IX, Cap. V (fol. 255).
[106] Véase *Theologia Platonica,* Lib. I, Cap. 3.

estática sino dinámicamente; no está compuesta de las partes singulares o elementos que forman el macrocosmos sino que, de acuerdo con su intencionalidad, se vuelve a todos y a cada uno de esos elementos sin permanecer y sin agotarse exclusivamente en ninguna de esas direcciones[107]. Y esa dirección no procede de afuera, sino de ella misma. El alma no desciende al mundo sensible por obra de un destino que se lo imponga o de una pura violencia de la naturaleza ni asciende al mundo suprasensible por obra de la gracia de Dios que recibe pasivamente. En este punto Ficino se aparta de San Agustín, que en otro tiempo había sido para él —lo mismo que para Petrarca— la suprema autoridad en materia religiosa. Tal desviación significa un nuevo retorno a Nicolás de Cusa. En efecto, éste fue quien, en virtud del sentimiento general que domina todo su pensamiento filosófico, hubo de oponerse a San Paulino y a San Agustín en lo relativo a la doctrina de la predestinación. Aunque en modo alguno intenta impugnar o restringir el significado de la gracia de Dios, está firmemente persuadido de que el verdadero impulso religioso no **[91]** procede de afuera sino de lo íntimo del alma misma, cuya esencia propia consiste precisamente en esa su facultad de automovimiento y autodeterminación. "Nadie te ve —así habla el alma a Dios en el tratado *De visione Dei*— si no te posee; nadie te comprende si no te le entregas. Pero ¿cómo podría yo poseerte? ¿Cómo podría alcanzarte mi palabra a ti que eres lo inaccesible por excelencia? ¿Cómo he de solicitarte si nada hay más absurdo que el que Tú, que eres todo en todo, te me des? ¿Y cómo podrías darte a mí sin darme al mismo tiempo el cielo y la tierra y todo cuanto en ella hay?" Pero la respuesta que Dios da al alma disipa esta duda: "Sé tú tuyo y yo seré tuyo". Así, pues, la libertad del hombre está en el querer ser uno mismo o no quererlo, y sólo cuando por sí mismo se, decide el hombre por lo primero le es dado estar con Dios. La elección, la resolución última depende del hombre mismo[108]. También Ficino sigue fiel a esta concepción fundamental en su libro *De Christiana religione*[109]. El motivo de la redención, empero, aparece: en cierto modo amplificado; en efecto, también el todo, también el mundo físico mismo se salva en sentido religioso. La redención no proporciona exclusivamente al hombre un nuevo ser, ya que a través del hombre mismo también confiere a todo el universo una nueva forma. Esa transformación, esa *reformatio* equivale a, una nueva creación espiritual. El hombre, al tener conciencia de su propia divinidad, al superar el recelo que concibe contra su propia naturaleza, supera también el que el mundo le inspira. Al convertirse en hombre-Dios ha determinado que en el mundo no exista ya

[107] "In universo Dei opere connexio partium est ponenda, ut unius Dei unum quoque sit opus. Deus et corpus extrema sunt in natura et invicem diversissima. Angelus haec non ligat; nempe in Deum totus erigitur, corpora negligit... Qualitas etiam non connectit extrema, nam declinat ad corpus, superiora relinquit, relictis incorporeis fit corporalis. Hucusque extrema sunt omnia seque invicem superna et inferna fugiunt, competentia carentia vinculo. Verum essentiali ista tertia interjecta talis existit, ut superiora teneat, inferiora non deserat... Est enim immobilis, est et mobilis. Illinc cum superioribus, hinc cum inferioribus convenit. Si cum utrisque convenit, appetit utraque. Quapropter naturali quodam instinctu ascendit ad supera, descendit ad infera. Et dum ascendit inferiora non deserit, et dum descendit, sublimia non relinquit. Nam si alterutrum deserat, ad extremum alterum declinabit, neque vera erit ulterius mundi copula." *Theologia Platonica,* III, 2, fol. 119.

[108] *De visione Dei,* Cap. VII: "Cum sic in silentio contemplationis quiesco, tu Domine intra praecordia mea respondes, dicens: sis tu tuus, et ego ero tuus. O Domine... possuisti in libertate mea ut sim, si voluero, mei ipsius. Hinc nisi sim mei ipsius, tu no es meus... Et quia hoc posuisti in libertate mea, non me necessitas, sed expectas, ut ego eligam mei ipsius esse."

[109] Véase por ejemplo el Cap. 35 (fol. 74): "Non cogit ad salutem Deus homines quos ab initio liberos procreavit, sed assiduis inspirationibus singulos allicit, quod si qui ad eum accesserint, hos durat laboribus, exercet adversitatibus, et velut igne aurum, sic animum probat difficultate", etc. Véase además *Epist.,* Lib. II (fol. 683): "Si quis autem dixerit, mentem ab alienis vel extrinsecis ad intelligentiam non moveri, sed ipsam et propria et mirabili quadam virtute suas sibi species, sua objecta concipere, dicemus ex eo sequi mentem esse incorpoream penitus et aeternam, si nequaquam ab alio, sed a seipsa movetur."

nada informe, nada absolutamente despreciable[110]. No quiso elevar hasta sí a los hombres sin ennoblecer a la **[92]** vez al mundo todo. Cuanto más profundamente comprenda el hombre su propia naturaleza, cuanto más se compenetre de la pura espiritualidad de su origen, tanto mayor será el valor que asigne al mundo, así como, inversamente, si se conmoviera la fe que tiene en sí mismo, sería desplazado nuevamente, junto con la totalidad del cosmos, a la nada, a la esfera de la muerte. Ya en esta concepción del motivo de la redención se ignora, como Ficino lo hace notar expresamente, cualquier tipo de jerarquía gradual o de mediación. Si Dios se ha ligado al hombre sin miembros intermedios (*absque medio*), debemos darnos cuenta de que precisamente en el hecho de que estemos unidos a él sin mediador está nuestra salvación[111]. Si por un lado nos encontramos aquí ya en el camino que conduce a la Reforma, por otro, empero, nos hallamos frente a un auténtico motivo del Renacimiento que prepara aquella revolución del espíritu. En efecto, el hombre, al afirmarse a sí mismo, afirma al mismo tiempo al mundo; la idea de *humanitas* confiere también al macrocosmos un contenido y un sentido nuevos. A través de este motivo puede comprenderse la profunda influencia que debió de haber ejercido la Academia platónica de Florencia en los grandes artistas del Renacimiento. Borrar del mundo todo lo que tenga apariencia deforme, reconocer que todo lo amorfo participa en cierto modo de la forma, he aquí, según Ficino, la suma del conocimiento religioso-filosófico. Pero ese conocimiento no puede limitarse a ser mero concepto; es preciso que se aplique y que se verifique en la acción. Aquí interviene la obra del artista. Aquello que la especulación sólo podía formular lo realiza en la práctica el artista. El hombre puede persuadirse de que el mundo sensible tiene una forma y una estructura sólo si continúa dándole forma. La belleza del mundo sensible no procede, en última instancia, del mundo sensible mismo, sino que es en cierto modo un medio en el cual la libre fuerza creadora del hombre se ejercita, medio que, además, hace que esa fuerza se reconozca a sí misma **[93]** como tal. Así considerado, el arte no sólo no queda fuera del punto de vista religioso sino que por el contrario se convierte en un momento del proceso religioso mismo. Si se entiende la redención como renovación de la forma del hombre y de la forma del mundo, esto es, como auténtica *reformatio*[112], el foco de la vida espiritual está en el lugar en que la *idea* cobra corporeidad, en que la forma inmaterial que existe en el espíritu del artista se vierte y se realiza en el mundo material. De ahí que sea desacertada toda especulación que, en lugar de absorberse en el acto fundamental de la

---

[110] *De christ. relig.,* Cap. XVIII (fol. 22): "Non minus ferme est deformia reformare, quam formare simpliciter ab initio... Decuit igitur Deum omnium effectorem perficere quae defecerant, quemadmodum per insensibile verbum omnia creaverat... Quid sapientius quam universi decorem miram primae et ultimae rationis copulam fieri?... Sic ergo et declaravit et fecit ut nihil esset in mundo deforme, nihil penitus contemmendum, cum regi coelorum terrena conjunxit atque ea quodammodo coelestibus adaequavit."

[111] "Proinde quia Deus homini absque medio se conjunxit, meminisse oportet, nostram felicitatem in eo versari, ut Deo absque medio haereamus... Desinant igitur, jam desinant homines suae divinitati diffidere, ob quam diffidentiam mortalibus se ipsos immergunt." *De christ. relig.,* Cap. XIX (fol. 23).

[112] Konrad Burdach ha demostrado en penetrantes investigaciones realizadas sobre la historia de las palabras y de las ideas que los conceptos de renovación de la forma y de renacer, de *reformatio* y de *renasci,* reconocen sus raíces en una esfera de pensamientos religiosos y cómo partiendo de esa esfera se trasladan a la mundana. (*Sinn und Ursprung der Worte Renaissance und Reformation,* Sitzungsber. der Ber. Akademie d. Wiss., 1910; wieder abgedr. in der Schrift *Reformation, Renaissance und Humanismus,* Berlín, 1918.) Por desgracia Burdach no investigó la literatura filosófica del Renacimiento; sin embargo ésta constituye uno de los más importantes medios y nexos de unión del proceso que él expone. Un pasaje como el que ofrece Ficino en su *De christiana religione,* y que hemos citado más arriba (véase la nota 3 de la pág. 91 [nota 110]), nos presenta la transformación del pensamiento de un modo patente: el *reformare* significa la nueva creación espiritual del ser por el proceso de la redención, creación que al mismo tiempo incluye el *descubrimiento del hombre y del mundo* tal como se cumple por los nuevos elementos culturales mundanos que intervienen en ese momento.

formación, se limite a fijar la mirada en lo ya formado. "¡Oh investigador de las cosas —se lee en Leonardo—, no te glories de conocer las cosas que la naturaleza produce en su curso habitual! Alégrate, en cambio, de conocer la meta y término de aquellas cosas que tu espíritu ha trazado."[113] De esta índole son para Leonardo ciencia y arte: la ciencia es una nueva creación de la naturaleza producida por la razón, y el arte una segunda creación de la naturaleza producida por la imaginación[114]; y ambas, razón e imaginación, no se oponen, según él, como cosas extrañas, pues sólo representan a la postre distintas manifestaciones de la misma facultad plástica innata en el hombre.

Si retrocedemos una vez más en el tiempo, para estudiar la historia de este pensamiento debemos detenernos en la importante modificación que la doctrina de Nicolás de Cusa hizo sufrir al motivo de la *relación de semejanza* del espíritu humano con Dios. Esa relación de ninguna manera puede significar ya una mera *semejanza* **[94]** objetiva, pues el principio de *docta ignorantia* —por la proposición de que *finiti et infiniti nulla proportio*— excluye por sí mismo y de antemano tal concepto. De esta suerte Dios y el hombre no se igualan ni por su ser ni por sus obras, pues mientras las cosas mismas surgen de la creación divina, el espíritu del hombre sólo está en relación con los signos, con los símbolos de las cosas. Esos símbolos, que el espíritu coloca ante sí, son aquéllos a los que éste se refiere en su conocimiento y a los que relaciona entre sí de acuerdo con reglas fijas. Si Dios crea la realidad de las cosas, el hombre construye, en cambio, el orden de lo ideal: si a aquél corresponde la *vis entificativ*a, a éste corresponde la *vis assimilativa*[115]. Pero si de acuerdo con lo que antecede el espíritu divino y el humano pertenecen hasta cierto punto a distintas dimensiones, si son también dispares en su forma de existencia y en el objeto de sus producciones, entonces la conexión entre ellos existe sólo en el modo del producir mismo. Solamente esto constituye el legítimo *tertium comparationis.* De ningún modo puede comprenderse tal relación por comparaciones sacadas del mismo mundo de las cosas sensibles, pues no se trata de una relación estática sino dinámica. Por cierto que aquí no hay que buscar semejanza esencial alguna en la substancia, pero sí una correspondencia y analogía en el acto, en la operación. En efecto, por más que quisiéramos comunicar al retrato la esencia y la substancia del original, no por ello dejaría aquél de ser una copia muerta. Sólo una concordancia en la forma de la acción puede darle la forma de la vida. Si pensamos a Dios, que es la facultad creadora absoluta, como el *arte absoluto* (en el caso de que tal arte se resolviera a realizarse en un cuadro), se darían dos posibilidades. Por un lado podría el arte crear un cuadro de tanta perfección como pueda caber en una cosa creada, cuadro que, por otra parte, precisamente por haber alcanzado el límite posible de perfección; no puede ir más allá de él. O bien por otro lado podría producir un cuadro que en sí mismo no fuera tan perfecto, pero al que su creador hubiera conferido la facultad de modificarse continuamente y hacerse cada vez más y más semejante al original. No **[95]** constituye ningún problema el decidir sobre cuál de esos dos cuadros merece la prioridad sobre el otro, pues la relación del primero con el segundo es la misma que hay entre el retrato de un hombre trazado por un pintor —retrato que, no obstante tener reproducidos en él todos los rasgos del original, permanece mudo y muerto— y otro retrato menos parecido al original, pero al que su creador hubiera dado

[113] Leonardo da Vinci (ed. Ravaisson), G fol. 47^r.

[114] *Trattato della pittura* (ed. Manzi, pág. 38).

[115] "Si mentem divinam universalitatem veritatis rerum dixeris: nostram dices universalitatem assimilationis rerum, ut si notionum universitas. Conceptio divinae mentis est rerum productio, conceptio nostrae mentis est rerum notio. Si mens divina est absoluta entitas, tunc ejus conceptio est entium creatio et nostrae mentis conceptio est entium assimilatio: quae enim divinae menti ut infinitae conveniunt veritati, nostrae conveniunt menti, ut propinquae ejus imagini." *Idiotae,* Lib. III, *De mente,* Cap. III, véase Cap. VII.

la facultad de moverse. Precisamente en este último sentido nuestro espíritu es la imagen más perfecta y viva del arte infinito. En efecto, pues aunque el espíritu en el momento en que fue creado haya sido inferior a ese arte infinito, posee empero, en lo que actualmente es, una fuerza innata mediante la cual su forma puede ir perfeccionándose cada vez más según el modelo de ese arte[116]. La prueba de su perfección específica la constituye el hecho de que nunca se detenga en ninguna de las metas alcanzadas sino que, inquiriendo sin cesar, se proyecte continuamente hacia adelante y tienda hacia lo aún no alcanzado. Así como el ojo físico no encuentra en lo visible limitación ni saciedad —pues el ojo nunca puede cansarse de la visión— así nunca la visión intelectual puede saciarse de contemplar la verdad. En este punto el sentimiento fáustico del Renacimiento ha logrado quizás su expresión filosófica más clara y su más profunda justificación teorética. Ese proyectarse hacia lo infinito, ese no poder permanecer en algo dado y alcanzado, no constituye una culpa, no es una tacha del espíritu, antes bien es el sello de su destino divino y de su indestructibilidad[117]. Es posible seguir paso a paso el proceso por el Cual este motivo característico y fundamental interviene en todas las esferas de la vida espiritual del Renacimiento y observar cómo se va transformando en cada una de ellas. Se lo encuentra tanto en la médula de la teoría del arte de Leonardo[118] como en el centro mismo de la doctrina filosófica de Ficino sobre la inmortalidad. Nicolás de Cusa había distinguido una triple dirección y un triple significado en **[96]** el concepto de lo infinito, pues frente a Dios considerado como lo infinito absoluto, como lo máximo absoluto —y que como tal permanece por lo tanto inaccesible al intelecto humano—, hay dos formas de lo infinito relativo. Una de ellas se da en el mundo, la otra en el espíritu humano. En aquella forma la infinitud de lo absoluto se representa y se refleja en la imagen de un universo que no tiene límites espaciales y que, por lo tanto, es de una extensión ilimitada; en ésta, en cambio, la relación se expresa en el hecho de que el espíritu en su marcha progresiva no puede reconocer ningún *ne plus ultra,* ningún límite de su tender. Si esta concepción general en su aspecto cosmológico hubo de ejercer más tarde una influencia marcada en la filosofía de la naturaleza del siglo XVI, particularmente en Giordano Bruno, la escuela de Florencia, por su parte, la recogió en su aspecto de psicología especulativa. La obra capital de Ficino —la *Theologia platonica*— está por completo fundada en esa concepción. Por más que en su obra se apoye Ficino en los modelos antiguos y medievales, por más que renueve todos los argumentos que habían aducido Platón y Plotino, los neoplatónicos y San Agustín para probar la inmortalidad del alma, todo el vigor de la demostración, empero, y todo el *pathos* que nace de este conocimiento, recaen en la, consideración de que el espíritu no puede tener un fin en el tiempo ya que él mismo produce todos los límites temporales, todas las divisiones del constante fluir del devenir en determinados momentos y períodos. Ese conocimiento del tiempo, ese conocer su progreso infinito y sus divisiones y medidas fijas, en virtud de las cuales el progreso temporal mismo queda en cierto modo detenido, y, por obra del pensamiento,

---

[116] Véase *Idiota,* Lib. III, *De mente,* Cap. XXIII, fol. 169.

[117] "Sicut vis visiva sensibilis est infinibilis per omne visibile (nunquam enim satiatur oculus visu), sic visus intellectualis nunquam satiatur visu veritatis. Semper enim acuitur et fortificatur vis videndi: sicut experimur in nobis, quod quanto proficimus plus in doctrina, tanto capaciores sumus et plus proficere appetimus, et hoc est signum incorruptibilitatis intellectus." *Excitat.,* Lib. V (Ex. serm.: Si quis sermonem meum servaverit), fol. 488.

[118] Véase por ejemplo, de Leonardo, *Trattato della pittura:* "Li semplici naturali sono finiti e l'opere che l'occhio commanda alle mani sono infinite; come dimostra il pittore nelle finzioni d'infinite forme d'animale et erbe, pianti e siti."

fijado, es lo que coloca definitivamente al espíritu fuera del tiempo[119]. Por otra parte también las consideraciones sobre la voluntad **[97]** nos llevan a la misma conclusión, pues la voluntad sólo es verdaderamente voluntad humana cuando tiende a objetos que están más allá de los límites finitos. Si toda existencia y toda vida de la naturaleza se satisfacen en un determinado círculo y quieren permanecer en su propio estado y condición, en cambio al hombre le parece baladí todo lo alcanzado en tanto haya algo más que adquirir o conquistar. Para él no existe ningún momento en el que pueda descansar, ningún lugar en el que pueda permanecer quedo[120]. Este pensamiento alcanza su más completa significación cuando de la naturaleza individual del hombre se lo traslada y aplica a su naturaleza específica, pues entonces el círculo de la consideración psicológica se ensancha hasta convertirse en el de la consideración filosófica de la historia. Y también en esto el pensamiento fundamental de la filosofía de la religión de Ficino constituye el puente tendido entre ambos dominios. Así como para Nicolás de Cusa la totalidad de los hombres se resume, como en una unidad, en Jesucristo, así como, de acuerdo con esto, cada individuo es *unus Christus ex omnibus*[121], Ficino, por su parte, modifica la idea de Jesucristo de tal modo que inmediatamente se convierte en la idea de humanidad, entendida en el antiguo sentido que tenía para los estoicos[122]. Partiendo de este punto es posi-**[98]-**ble fundar una filosofía de la historia que, aunque permanezca dentro del círculo de ideas dogmáticas del cristianismo, tienda empero a superar progresivamente toda estrechez dogmática en la medida en que sea posible interpretar el concepto de religión no exclusivamente como una única forma de fe sino en el conjunto de todas las formas religiosas de que la historia nos da cuenta. Pero así, la clásica forma de la filosofía cristiana de la historia, tal como la había concebido San Agustín en su *De civitate Dei*, queda quebrantada. Si en San Agustín toda la

---

[119] "(Mens) corpora dividit in partes plurimas partiumque particulas, numeros auget supra numeros absque fine. Figurarum modos mutuasque illarum proportiones atque etiam numerorum comparationes innumerabiles invenit, lineas supra coelum ultra terminum undique protendit. Tempus in praeteritum absque principio, in futurum absque fine producit. Neque solum ultra omne tempus aliquid antiquius cogitat, verum etiam ultra omnem locum alium semper cogitat ampliorem... Illud... mihi videtur vim mentis... interminatam prae ceteris demonstrare, quod ipsam infinitatem esse invenit, quidve sit et qualis definit. Cum vero cognitio per quandam mentis cum rebus aequationem perficiatur, mens cognitae infinitati aequatur quodammodo. Infinitum vero oportet esse, quia aequatur infinitati. Ac si tempus, quod successione quadam metitur motum, infinitum esse oportet, si modo motus fuerit infinitus, quanto magis infinitam esse oportet mentem, quae non modo motum tempusque stabili notione, sed infinitatem ipsam quoque metiatur? Cum necesse sit mensuram ad id quod ipsa metitur habere proportionem, finiti vero ad infinitum sit nulla proportio." (*Theologia platonica,* VIII, 16, fol. 200.) Las últimas palabras son una cita directa del tratado *De docta ignorantia;* para la relación con el Cusano léase además *De ludo globi,* Lib. II, y el *Idiota,* Lib. III, 15 (véase más arriba la nota 1 de la pág. 63 [nota 61]).

[120] "Non certa quaedam rerum aliquarum possessio aut species aliqua voluplatis sufficit homini, quemadmodum caeteris animantibus, sed paulum quid in iis adeptum se putat, donec restat aliquid vel minimum acquirendum... Homo solus in praesenti hoc vivendi habitu quiescit nunquam, solus hoc loco non est contentus." (*Theologia platonica,* XIV, 7, fol. 315.) Véase también de la misma obra, Cap. XVIII, 8, fol. 411: "Solemus... in nullo cognitionis modo quiescere priusquam, quid sit res ipsa secundum substantiam, cognoverimus. Praeterea rationi naturalis est continua per rationes discursio, quosque ad summam perveniat rationem, quae quoniam infinita sit, ideo sola rationis discursum ex se absque fine frustra pervagaturum sistere possit. Siquidem ultra finitum quodlibet mens semper aliquid ulterius machinatur."

[121] "Una (est) Christi humanitas in omnibus hominibus et unus Christi spiritus in omnibus spiritibus, ita ut quodlibet in eo sit, ut qui sit, unus Christus ex omnibus. Et tunc qui unum ex omnibus, qui Christi sunt, in hac vita recipit, Christum recipit, et quod uni ex minimis fit, Christo fit." *De docta ignorantia,* III, 12; véase más arriba, pág. 60, nota 2 [nota 56].

[122] "Singuli namque homines sub una idea et in eadem specie sunt unus homo. Ob hanc ut arbitror rationem sapientes solam illam ex omni virtutum numero hominis ipsius nomine, id est humanitatem appellaverunt, quae omnes homines quodammodo seu fratres ex uno quodam patre longo ordine natos diligit atque curat." Ficinus, *Epistol.,* Lib. I, fol. 635.

investigación está exclusivamente referida a la finalidad de la historia, si el sentido de esta última sólo puede comprenderse por esa finalidad, si la caída del primer hombre en el pecado y la redención son los dos polos religiosos que determinan la interpretación teológica de todo acontecer particular, ahora en cambio la mirada puede abarcar ese acontecer mismo en toda su extensión. Con ello queda admitido en el campo de lo religioso el pensamiento de la evolución, queda justificada la multiplicidad de las formas de adoración a Dios por la unidad misma de la idea de Dios. El auténtico cristianismo no exige que los enemigos de la fe sean exterminados, antes bien pide que se los persuada por la razón, que se los convierta por la instrucción religiosa o, incluso, que sencillamente se los tolere con paciencia[123]. En efecto, la divina providencia no permite en ninguna época ni en ninguna región de la tierra que se desconozca a Dios, si bien poco le importa la forma que sea adorado. Lo que verdaderamente le interesa es, en última instancia, que sea adorado, y no que lo sea en tal rito o culto; le complace cualquier género de fe o culto, por inferior o necio que parezca, ya que sólo se trata de una forma humana y de una expresión de la humana naturaleza en su necesaria limitación[124]. **[99]** En esto se ve claramente cómo la filosofía de Ficino, pese a estar supeditada al concepto teológico de la revelación, prepara un vuelco dialéctico precisamente en lo íntimo de ese concepto mismo. En efecto, si todos los valores espirituales que entraña la historia de la humanidad pueden reducirse a una revelación única y en ella fundarse, queda trastrocado el pensamiento de que precisamente esa supuesta unidad de la revelación sólo se da en el conjunto de la historia y en la totalidad de sus formas. En lugar de la simplicidad abstracta, tal como puede representarla una fórmula dogmática de obligatoriedad general, corresponde considerar ahora la generalidad concreta de la forma de la conciencia religiosa, generalidad que tiene como correlativo necesario la diversidad de los símbolos en los que esa conciencia se expresa.

[100]

[123] *De Christiana religione,* Cap. 8, fol. 11.

[124] *De Christiana religione,* Cap. 4: "Nihil Deo displicet quam contemni, nihil placet magis quam adorari... Idcirco divina providentia non permittit esse aliquo in tempore ullam mundi regionem omnis prorsus religionis expertem, quamvis permittat variis locis atque temporibus ritus adorationis varios observari. Forsitan vero varietas hujus modi, ordinante Deo, decorem quendam parit in universo mirabilem. Regi maximo magis curae est revera honorari, quam aut his aut illis gestibus honorari... Coli mavult quoquo modo, vel inepte, modo humane, quam per superbiam nullo modo coli." Véase además la carta del Cusano a Aindorffer del 22 de septiembre de 1452: "Inexplicabilis divinae scripturae fecunditas per diversos diverse explicatur, ut in varietate tanta ejus infinitas clarescat; unum tamen est divinum verbum in omnibus relucens." Véase más arriba, pág. 46 y siguientes.

CAPÍTULO III
LIBERTAD Y NECESIDAD
EN LA FILOSOFÍA DEL RENACIMIENTO

I

CUANDO hacia fines del año 1501 apareció en Roma la embajada que debía escoltar hasta Ferrara a Lucrecia Borgia, que contraía matrimonio con Alfonso de Este, contábase entre los diversos festejos que en la corte pontificia se organizaron en honor de esa embajada, una pieza de circunstancia en que se representa una lucha entre la Fortuna y Hércules. Juno envía contra su antiguo enemigo Hércules a la Fortuna, quien en lugar de vencerlo, queda derrotada, prisionera y encadenada. Cediendo finalmente a las instancias de Juno, Hércules la deja en libertad, pero impone una condición: ni una ni otra han de acometer empresa hostil alguna contra la casa de los Borgia o contra la de los Este, antes por el contrario las diosas han de amparar la alianza matrimonial de ambas casas[125]. Por cierto se trata sólo de una pieza de corte cuyo lenguaje es asimismo del todo cortesano y convencional; además la elección del símbolo de Hércules no parece a primera vista sino una alusión al nombre del duque Hércules de Este, padre de Alfonso, que gobernaba Ferrara. Pero mucho sorprende el hecho de que esta misma oposición alegórica representada por la pieza de circunstancia no sólo se encuentre repetidas veces en la literatura de la época, sino que penetre también en la filosofía misma. En efecto, hacia fines de la centuria aparece el mismo tema en la obra filosófica capital de Giordano Bruno. En *Spaccio della bestia trionfante*, de Bruno (1584), la Fortuna se presenta ante Zeus y ante la asamblea de los dioses olímpicos para pedirles el puesto que Hércules tenía en el número de las constelaciones. Pero su pretensión es vana aunque, eso sí, a la Fortuna, la inestable, la inconstante, no puede negársele ningún lugar en el universo; pue-**[101]**-de mostrarse a su gusto en todas partes, ya en el cielo, ya en la tierra. El puesto de Hércules, en cambio, es el concedido a la fortaleza del ánimo porque allí donde reinen la verdad, la ley y el justo juicio, no puede faltar la *fortezza*, que es amparo de todas las otras virtudes, escudo de la justicia y torre de la verdad; invulnerable a los vicios, no se doblega por los trabajos; constante contra los peligros, severa con la codicia, es la despreciadora de la riqueza y la vencedora de la Fortuna[126]. No debe sorprender que hayamos presentado la expresión cortesana de este pensamiento junto a la filosófica porque precisamente la circunstancia de que sea posible tal relación constituye un rasgo característico de la cultura del Renacimiento y de su general actitud espiritual. Burckhardt nos ha mostrado cómo la sociabilidad del Renacimiento y la forma de sus fiestas y espectáculos revelan gran parte de su espíritu, y una figura como Giordano Bruno enseña que las máscaras alegóricas de esos espectáculos extendían su influencia a un dominio que, de acuerdo con nuestro modo de pensar habitual, debía reservarse sólo al pensamiento abstracto, conceptual y sin imágenes. En una época en que las formas espirituales dominaban o informaban la vida en todos sus aspectos, en que los pensamientos capitales sobre el puesto del hombre en el mundo, sobre su destino y sobre la libertad manifestaban su influencia hasta en las piezas festivas, en tal época, pues, el pensamiento no podía limitarse a quedar encerrado

---

[125] Mayor información sobre esta pieza de circunstancia puede obtenerse en: *Lucrezia Borgia*[5] de Ferd. Gregorovius, 1911, pág. 183.
[126] Bruno, *Spaccio della bestia trionfante,* Dial. II, terza parte; *Opere italiane* (ed. Lagarde, Göttingen, 1888), pág. 486.

en sí mismo y aspiraba, por lo tanto, a expresarse en símbolos visibles. Giordano Bruno constituye la expresión más luminosa de esa disposición espiritual y de esa actitud general de la filosofía del Renacimiento. Ya desde sus primeros escritos, desde el libro *De umbris idearum,* manifiéstase Bruno firmemente convencido de que, a los efectos del conocimiento humano, la idea debe representarse y concretarse en forma de imágenes. Y aunque tal representación en sí, frente a la substancia trascendente de las ideas, parezca mera sombra, constituye empero la única que conviene a nuestro pensamiento y a nuestro espíritu. Así como la sombra no constituye la oscuridad absoluta, pues es mezcla de luz y tinieblas, parejamente las ideas, cuando las concebimos en forma humana, no son apariencia y engaño sino la verdad misma en la medida en que puede ser concebida por un ser **[102]** limitado y finito[127]. Para tal modo de pensar, la alegoría no es un mero complemento exterior y puramente accesorio, no constituye una envoltura accidental del pensamiento sino que se convierte en vehículo del pensamiento mismo. Particularmente la ética de Bruno, que se relaciona tanto con la forma del universo como con la del hombre, apela en todo momento a ese medio de expresión específicamente humano. El *Spaccio* de Bruno representa el desarrollo cabal de ese lenguaje ético y alegórico valiéndose de figuras e imágenes del cosmos espacial y visible. Las fuerzas que agitan lo íntimo del hombre son miradas como potencias cósmicas, las virtudes y los vicios se consideran constelaciones; pero si de acuerdo con este modo de considerar las cosas la *fortezza* ocupa el primer lugar, tal concepto no puede entenderse únicamente en su significado moral, en su estrecha limitación ética, pues, de acuerdo con su prístino sentido etimológico de *virtus* que en este caso expresa plenamente, significa a la postre la fuerza de la virilidad, la fuerza de la voluntad humana que se convierte en domadora del destino, en *domitrice della fortuna.* Es ésta —para emplear la expresión que Warburg ha acuñado para otra esfera— una nueva pero al mismo tiempo genuinamente antigua fórmula del *pathos*; se trata de un sentimiento heroico que busca su lenguaje y su justificación teorética.

Si se pretende comprender en su verdadera profundidad las doctrinas filosóficas que versan sobre la relación de libertad y necesidad, tal como estos conceptos aparecen en el Renacimiento, es preciso remontarse hasta sus últimas raíces. La filosofía del Renacimiento ha agregado muy poco a los motivos puramente dialécticos de este problema, cuya forma fundamental permanece por lo demás invariable. Por ejemplo, el libro de Pomponazzi *De fato, libero arbitrio, et praedestinatione* nos presenta una vez más todos esos motivos en una enumeración cabal y con una solidez verdaderamente propia de un humanista. En esta obra Pomponazzi sigue la cuestión en todas sus ramificaciones; presenta cuidadosamente una por una todas las distinciones conceptuales por medio de las cuales la filosofía antigua y la Escolástica habían intentado demostrar que era compatible la presciencia de Dios con la libertad del querer y del obrar humanos. Pero de todos modos el libro mismo no contiene ninguna nueva definición substancial; y por **[103]** lo demás, tampoco parece buscarla. Para determinar precisamente la posición propia de Pomponazzi habría que remitirse a sus otros tratados filosóficos, en especial al que versa sobre la inmortalidad del alma. Se advierte entonces —especialmente en la nueva fundamentación de la ética que contiene el tratado *De immortalitate animae—,* cómo, también en este sentido, la rigidez de los conceptos y fórmulas tradicionales, que todavía encierra esa obra comienza a relajarse. Así, pues, estamos ahora frente a un proceso análogo al que ofrecen las transformaciones del símbolo de la Fortuna en las artes plásticas del Renacimiento. Las investigaciones de Warburg y de Doren han iluminado las fases de ese proceso y han demostrado que si

[127] Bruno, *De umbris idearum,* Intentio secunda, *Opera latina* (ed. Tocc. Iombriani, etc.), Vol. II, pág. 21.

bien las formas medievales de la Fortuna se conservan rígidas y tenazmente durante mucho tiempo, no obstante junto a ellas van surgiendo otros motivos cada vez más poderosos que, aunque de raíz antigua, están henchidos de un nuevo espíritu y una nueva vida; ahora bien, estas conclusiones pueden aplicarse asimismo a la esfera de lo puramente intelectual. Tampoco la actividad teorética llegó en seguida a nuevas soluciones; antes de que el pensamiento las encontrara y estableciera fue preciso, por decirlo así, que entrara en un nuevo estado de tensión. No es posible descubrir en ningún momento una ruptura propiamente dicha con el pasado filosófico; pero el caso es que se va anunciando una *dinámica* del pensamiento distinta, se va anunciando —para decirlo con Warburg— la tensión dirigida a alcanzar un nuevo "estado de equilibrio energético". Así como las artes tienden a fórmulas plásticas de conciliación, así también la filosofía tiende a buscar fórmulas teoréticas de conciliación "entre la confianza medieval en Dios y la confianza en sí mismo del hombre del Renacimiento"[128]. No menos claro que en la literatura propiamente filosófica se manifiesta este impulso en esos tratados semifilosóficos, semirretóricos que constituyen el rasgo literario típicamente distinto de la nueva época humanista. Si seguimos la línea que inicia la obra de Petrarca *De remediis utriusque fortunae* **[104]** y que continúa la de Salutato Coluccio, llegamos hasta Poggio y hasta Pontano. Poggio busca una solución señalando para el predominio de cada una de las fuerzas en pugna que conforman la vida del hombre, una de las diversas épocas de la existencia humana. Los peligros que amenazan al hombre desde afuera, las fuerzas del destino que lo asaltan son de mayor intensidad en la infancia o en la primera juventud, cuando no está todavía plenamente desarrollado. Pero tales peligros se hacen menos temibles apenas el hombre, gracias a las fuerzas fundamentales de la libre humanidad, a la energía del esfuerzo moral e intelectual, alcanza su madurez y despliega plenamente toda su actividad. De modo que en última instancia *virtus* y *studium* pueden vencer a todos los poderes hostiles del cielo[129]. Revoluciones de tal naturaleza indican una nueva tendencia de la fe pero, al mismo tiempo, un nuevo desacuerdo espiritual. Ya no pudo llegarse, por cierto, a esa unidad plástica y de pensamiento que ofrece el cuadro dantesco de la Fortuna, representación en que por gigantesca síntesis se logra una unidad armónica de todos los motivos antagónicos, en que la Fortuna existe como una criatura de ser propio y de acunación propia no obstante acomodarse al cosmos espiritual divino. Pero precisamente esta inseguridad frente a la seguridad y al refugio que en la Edad Media proporcionaba la fe en la providencia significa una nueva liberación. En la doctrina medieval de los dos mundos —y en el dualismo que es la consecuencia de aquélla—, el hombre está situado frente a las fuerzas que en torno de él luchan y, hasta cierto punto, abandonado a ellas. Asiste a la pugna de esas fuerzas; pero él mismo no interviene en la lucha. El hombre está incluido en la escena en que se representa el gran drama del

---

[128] Acerca de las modificaciones que sufrió el símbolo de la Fortuna en las artes plásticas del Renacimiento, véase de A. Warburg, *Francesco Sassetti's letzwillige Verfügung* (Kunstwissensch. Beiträge, August Schmarsow gewidmet, Leipzig, 1907, pág. 129), y de A. Doren, *Fortuna im Mittelalter und in der Renaissance,* Vortr. der Bibl. Warburg, hg. von Fritz Saxl, 1922, 1923. Primera parte, pág. 71. Los documentos literarios y las pruebas de Doren han sido completados recientemente por H. R. Patch, *The tradition of the Goddess Fortuna in Medieval Philosophy and Litterature,* Smith College Studies in Modern Languages, July 1921.

[129] Poggio, *Epist.* II, 195: "Verissimum quidem est, quod scribis neque sidera neque coelorum cursus praestantes hominum naturas bonarum artium studiis et optimis moribus corroboratas pervertere ac depravare posse: sed ante assumptum robur, ante adeptos optimos mores, antequam bonarum artium institutis homines firmentur... plus sidera et coelos valere arbitror ad disponendum animum nostrum quam hominum praecepta et suasiones." A mayor abundamiento léase Ernst Walser, *Poggius Florentinus,* Leipzig y Berlín, 1914, págs. 196 y 236.

mundo, pero aún no ha llegado a ser un verdadero antagonista independiente. El Renacimiento, en cambio, nos ofrece cada vez con mayor claridad un cuadro distinto. La Fortuna representada por la rueda que coge al hombre en sus giros ya elevándolo, ya precipitándolo en el abismo, se convierte en la Fortuna representada por una vela; pero no sólo ella gobierna la nave; el propio **[105]** hombre va al remo[130]. Las aseveraciones de los teóricos que proceden no tanto de la ciencia de escuela como de determinadas esferas de la acción y de la creación espiritual, revelan en esto la misma tendencia. Para Maquiavelo la Fortuna domina la mitad de las acciones humanas, sólo que no se entrega nunca al mero espectador indolente, sino a quien obrando rápida y audazmente, sabe asirla; para Leon Battista Alberti la corriente de la Fortuna nunca arrebata, consigo a quien, confiando en sus propias fuerzas, se abre camino con el denuedo de un arrojado nadador[131]. "*La fortuna per sè, non dubitare, sempre fu e sempre sarà imbecillissima et debolissima, a chi si gli opponga*[132]." En este aspecto tanto Maquiavelo como Alberti asumen esa actitud espiritual propia del círculo de Florencia, actitud dominante no sólo en los políticos —en los hombres de acción como Lorenzo el Magnífico— sino también en los pensadores especulativos antes de que Savonarola debilitara sus fuerzas y su confianza en sí mismos. Si por una parte Ficino explica en una carta dirigida a Rucellai que el mejor medio para sellar el armisticio y la paz con la Fortuna es acomodar nuestra voluntad a la suya, con lo que por fuerza; no nos llevará por un camino que nos disguste[133], por otra parte resuena ya la voz más osada y más libre de Pico de la Mirándola, el joven adalid de la Academia platónica de Florencia: "Las maravillas del espíritu son mayores que las del cielo... Nada hay grande en la tierra, si no es el hombre, y nada grande en el hombre fuera de su espíritu y su alma. Si te elevas hasta ellos, habrás ascendido aún más allá del cielo."[134] Así, pues, en medio de ese círculo severamente creyente y ortodoxo, en el corazón mismo del mundo fiel a la Iglesia que es el platonismo de Florencia, estalla; ahora este sentimiento heroico que en su desarrollo ulterior llevará al diálogo *Degli eroici furori* de Giordano Bruno. Al examinar estas transformaciones no pretendemos sin embargo penetrar en su disposición espiritual sino únicamente intentar comprenderlas en la expresión sistemá-**[106]**-tica que asumieron en la teoría filosófica. La controversia teorética a propósito del libre albedrío se inicia en el libro de Lorenzo Valla *De libero arbitrio.* Lo que dio a esta obra su gran significación, lo que la distinguió inmediatamente de la multitud de tratados escolásticos medievales que versaban sobre el mismo tema fue, más que su contenido, la forma en que éste venía presentado. En efecto, en ese libro se revela no sólo un nuevo estilo literario sino también un nuevo estilo del pensamiento. Por primera vez desde los tiempos de la antigüedad el problema de la libertad comparece nuevamente ante un foro puramente temporal y mundano, ante el tribunal de la *razón natural.* En verdad, en ningún momento Valla combatió directa y abiertamente el dogma y al fin —como un día fuera citado ante un tribunal de la Inquisición en Nápoles[135]— acató, eso sí, medio irónicamente, medio como creyente, las decisiones de la *madre Iglesia.* Y con todo, a lo largo de su obra traslúcese ese nuevo espíritu de la

---

[130] Consúltese el material de las artes plásticas en el trabajo de Warburg sobre Sassetti (pág. 141), y en Doren, obra citada, tabla VI, grabados 14 y 16.

[131] Macchiavelli, *Principe,* Cap. 25; L. B. Alberti, *Intercoenales* (*Op.* ined. ed. Mancini, pág. 136); además véase la obra citada de Doren, pág. 117 y 132.

[132] L. B. Alberti, *Della tranquilità dell'animo,* Lib. III, *Opere volgari* I, 113 (véase además la obra citada de Patch, pág. 217).

[133] Léase el texto de la carta de Ficino a Rucellai en el tratado de Warburg sobre Sassetti, pág. 149.

[134] Pico della Mirandola, *In Aslrologiam,* Lib. III, Cap. 27, *Op.,* fol. 519.

[135] Acerca de la conducta de Lorenzo Valla frente a los inquisidores de la Iglesia consúltese, por ejemplo, la relación de Voigt en *Wiederbelebung des klass. Altertums*², I, 476.

crítica moderna que comienza a adquirir conciencia de su poder y de sus armas espirituales. Valla fue el primero que estableció la forma de la crítica de los dogmas tal como luego fue practicada en el siglo XVII por Bayle, y aun en el XVIII por Lessing. Aunque abandone la decisión a otra instancia, de todos modos exige Valla que toda investigación se practique partiendo del criterio de la razón y de sus medios. La razón es el *mejor autor*; ningún otro testimonio puede superarlo[136]. Desde esta posición Valla dejó sentado —y lo mismo hizo Bayle más tarde— que para que el contenido de la fe permaneciera intacto era preciso dejarlo puro y librarlo del peligroso lazo que lo ligaba con la *filosofía*; de modo que de esta suerte comienza un examen crítico de los argumentos tradicionales del contenido de la fe, y en virtud de tal examen, quedan éstos demolidos pieza por pieza. La crítica comienza por considerar las bases morales y jurídicas del sistema jerárquico; muy pronto el ataque **[107]** contra la donación de Constantino —ataque que ya había iniciado Nicolás de Cusa en su tratado *De concordantia catholica* pero que ahora emprende de nuevo Valla con nuevas armas y con agudeza mucho mayor[137]—, demuestra la nulidad jurídica de las pretensiones de la Iglesia en lo relativo a la soberanía temporal. A esta impugnación de carácter jurídico corresponde una de carácter ético que Valla desarrolla en su tratado *De professione religiosorum.* Tampoco aquí atenta en ningún momento contra el contenido religioso como tal; pero se vuelve vehementemente contra la pretensión de que ese contenido se encarne en una única forma de vida y, exclusiva o preferentemente, en una forma social particular. Descarta pues el ideal de vida monástica, la preeminencia de valor del eclesiástico. La esencia de la religión y de la piedad consiste en una libre relación que se da entre el yo, sujeto de la fe y la voluntad, y la divinidad. La naturaleza de esta relación se desconoce o, mejor dicho, queda destruida si se la toma en el sentido de una obligación exterior jurídica, si se cree poder elevar en su valor el puro sentimiento íntimo agregándole una determinada conducta exterior. No existe ninguna conducta de tal índole, no existe ningún hacer o dejar de hacer que pueda compararse con la devoción y la entrega total del individuo, o que sea capaz de intensificar su significación ética y religiosa: *omnia dat, qui se ipsum dat.* Para esta concepción que parte del sujeto y no del objeto, que se orienta según la *fe* y no según las *obras,* no hay ya ninguna representación oficial de lo religioso: *non enim in solis cucullatis vita Christi custoditur*[138]. Como la acción, el pensamiento cobra también un impulso completamente nuevo gracias a esa liberación de la limitación jerárquica. Eso sí, se respeta la pretensión del cristianismo de contener en sí la verdad absoluta; pero lo cierto es que el contenido cristiano de la fe necesita cada vez más de una interpretación que lo concibe con las exigencias de la inteligencia natural. Esto ya sucede en el primer escrito de Valla, el diálogo *De voluptate,* y en la forma **[108]** menos embozada que pueda darse. Valla proclama que el placer no sólo es el bien supremo sino el bien absoluto, el principio de la conservación de toda vida y, por lo tanto, el principio básico de todo valor. Esta renovación del hedonismo antiguo, lejos

---

[136] Véase de Valla, *Confutat. prior in Benedictum Morandum Bononiensem, Opera,* Basil., 1543, pág. 445 y siguientes: "Sed omissis utrinque criminibus inspiciamus civiliter, quid mihi objectas. Nempe quod Livium ausus sum reprehendere, an tu eum nusquam reprehendi posse existimas?... Et in Demosthene atque Cicerone summis oratoribus nonnulla desiderantur, et in Platone Aristotele, philosophis maximis, aliqua notantur... Numquid deterius est rationis, quam hominis testimonium?... An melior ullus autor est quam ratio?"

[137] Véase Valla, *De falso credita et ementita Constantini donatione declamatio, Op.,* fol. 761.

[138] Véase de Valla, *Apologia contra calumniatores ad Eugenium IV, Opera,* fol. 799 v.: "Via Christo tradita nulla est tutior, sicut nec melior, in qua nulla professio nobis injungitur. At vita ipsorum, inquiunt, ab illa Christi non discrepat. Sane vero, sed ne aliorum quidem, nec enim in solis cucullatis vita Christi custoditur." Véase el tratado *De professione religiosorum* (ed. Vahlen, Laurentii Vallae opuscula tria, Viena, 1869, pág. 160).

de constituir una oposición hostil a la fe, se sitúa bajo el amparo de ésta. El cristianismo —así reza la tesis fundamental de Valla— no es enemigo del epicureismo; por el contrario, constituye un epicureismo más elevado y, por así decirlo, sublimado. En efecto, ¿qué significa la bienaventuranza que el cristianismo promete a sus fieles? ¿No es acaso la forma suprema y más perfecta del placer?[139] Ya en esta primera obra juvenil se percibe que lo que mueve a Valla no es tanto el demostrar la tesis misma como la alegría que encuentra en el combate; ahora bien, esto mismo puede aplicarse a toda su obra filosófica posterior. Para Valla valen en todo su alcance aquellas palabras de Lessing: "el gusto que proporciona la caza es siempre mayor que el que brinda la presa misma". Precisamente ese aspecto de la personalidad de Valla imprime a su obra sobre la libertad de la voluntad su sello literario y espiritual. El éxito de esta obra y su influencia histórica —que llega a Leibniz aún con todo su poder— descansan en gran parte en el hecho de haber logrado comprender nuevamente en su totalidad, y de haber llevado a su más aguda, a su más significativa expresión estilística y teorética, un problema que la Escolástica había descompuesto en innumerables cuestiones secundarias y analizado en infinitas y renovadas distinciones dialécticas. En este aspecto el humanista Lorenzo Valla está a la misma altura que el filósofo. La forma exterior en que ahora se presenta el problema sólo podía ser creada por un humanista y por un literato genial. En lugar de discutir los conceptos de la presciencia y de la omnipotencia de Dios y de oponerlos al concepto de libre albedrío del hombre, Valla parte de una interpretación material de esos conceptos. El antiguo mito desempeña ahora un nuevo papel al convertirse en vehículo del pensamiento lógico. La presciencia divina está representada en la figura de Apolo y la omnipotencia de Dios, en la de Júpiter. Estas dos potencias no se oponen entre sí porque el conocimiento de lo venidero no es lo que produce ese futuro, así como el conocimiento del presente no es lo que lo crea. La **[109]** seguridad con que se prevé un acontecimiento futuro de ningún modo contiene la verdadera causa de su cumplimiento real. De modo que Apolo, aunque como vidente predice a Sexto Tarquino su acción criminal, en modo alguno es responsable de ella; corresponde enviar a Sexto ante el tribunal de Júpiter, que le ha dado esa disposición, esa tendencia de su voluntad. En este punto Valla interrumpe su examen. Si el hombre, como criatura, debe a Dios la totalidad de su ser. ¿Cómo es posible, entonces, que con la libre decisión de su voluntad sea capaz de realizar acciones?, ¿y cómo que en virtud de esa libertad sea responsable de ellas? Estas preguntas, según Valla, ya no admiten ninguna respuesta de carácter filosófico. Aquí sólo cabe la renuncia, el refugiarse en el misterio[140]. No hay que mirar este punto como una mera evasión ante las peligrosas consecuencias teológicas que la cuestión provoca, pues este aspecto corresponde perfectamente a la esencia de la idiosincrasia espiritual de Valla. A ninguno de los problemas que se plantea da una solución estricta; se contenta con presentarnos las cuestiones en su máxima agudeza, para luego dejarnos solos frente a ellas.

Un espíritu completamente distinto campea en la obra de Pomponazzi *De fato, libero arbitrio et praedestinatione.* En ella, en lugar del tratamiento aforístico del problema del libre albedrío y de la predestinación, como era el caso de Valla, encontramos nuevamente la solidez y la sobriedad genuinamente escolástica del análisis. Sólo el aprovechamiento más prudente y más crítico de las fuentes hace sentir la distancia que media entre el Escolasticismo y la obra de Pomponazzi. En todo momento pretende éste el retorno al *puro* Aristóteles, al Aristóteles que las fuentes nos

---

[139] Léase de Valla, *De voluptate,* Lib. III, Cap. 9 (*Op.,* fol. 977): "Beatitudinem quis dubitat aut quis melius possit appellare quam voluptatem?... Ex quo debet intelligi non honestatem, sed voluptatem propter seipsam esse expetendam, tam ab iis qui in hac vita, quam ab iis qui in futura gaudere volunt."

[140] Véase el escrito *De libero arbitrio, Opera,* fol. 1004.

revelan y que Valla había negado[141]; Aristóteles se convierte así nuevamente en la autoridad suprema, de la ciencia del mundo. Mas ya no se espera una conciliación de esta autoridad con la fe, una conciliación de la razón humana —que para Pomponazzi está encarnada en Aristóteles— con el dogma cristiano. No sólo no intenta encubrir el filósofo la oposición que entre ambos existe sino **[110]** que adrede la acentúa y agudiza. La doctrina de la *doble verdad* es así la última palabra de la sabiduría. De ahí que, comparada con la de la Edad Media, haya cambiado la íntima actitud espiritual y anímica con respecto a esa doctrina. Pomponazzi acata las decisiones dogmáticas de la Iglesia y deja intacto el concepto de la *fides implicita,* pero con todo se percibe —si se compara esta sumisión con la de la escuela de Occam, por ejemplo— cuánto se ha desplazado ya el centro de gravedad a favor de la *razón.* Se ha llamado a Pomponazzi *el último escolástico,* pero también podría llamársele el primer iluminista. Y en efecto, en términos generales el contenido de su obra es propio del Ilusionismo, aunque presentado con ropaje escolástico. En todo momento sus consideraciones se caracterizan por la severidad y la sobriedad, por la pureza y precisión conceptuales; en esta obra sólo la ciencia tiene la palabra; el autor se detiene luego para examinar las consecuencias y los resultados últimos. Por un lado respeta y deja en pie el mundo trascendente de las creencias religiosas, pero por otro no disimula que no necesita de él para fundar y construir la ciencia, la psicología y la teoría del conocimiento, y aun la misma ética. Para Pomponazzi cada una de estas ciencias descansa sobre bases propias, autónomas, que han llegado a constituirse independientemente de la forma de la teología. También el tratado sobre el libre albedrío muestra estos rasgos esenciales de su pensamiento. Si la de Lorenzo Valla era una obra de concentración teorética y de concentración literaria, si el filósofo procuraba allí apurar y resumir el problema en pocas páginas, Pomponazzi por su parte hace desfilar una vez más aún ante nosotros la serie completa de pruebas y contrapruebas, de definiciones y distinciones. La obra está concebida en la mora de un comentario al tratado de Alejandro de Afrodisias περὶ εἱμαρμένης, libro que Pomponazzi recorre punto por punto. En esta obra revela Pomponazzi una inteligencia cavilosa, una aguda capacidad dialéctica que calcula cada proposición y mide hasta sus últimas consecuencias y que a cada argumento procura oponer el argumento contrario. El juicio sistemático y propio de Pomponazzi queda por cierto siempre en suspenso. Sólo en un momento en el que también Lorenzo Valla había hecho hincapié determina con toda precisión su pensamiento, es más, lo destaca expresamente; se trata de la siguiente aseveración: la presciencia de Dios y la libertad de las acciones del hombre no se oponen necesariamente, pues si Dios conoce los hechos futuros, no los conoce por sus causas —lo que en efecto sería incompatible **[111]** con el supuesto de la libertad— sino sólo por su simple *factibilidad,* por su mero *que.* Si el hombre es capaz de concebir el pasado y el presente por su *que*, en cambio puede concebir el futuro sólo por el *porqué*, pues el futuro no se le da directamente y el hombre sólo puede inferirlo partiendo de sus causas; de modo pues que esta distinción entre conocimiento mediato e inmediato, entre conocimiento dado e inducido, no es válida para el saber divino, puesto que éste se caracteriza precisamente por la circunstancia de que para él no existen las diferencias temporales, esenciales a nuestra concepción del mundo. Para tal conocimiento del futuro no hay necesidad de ninguna mediación, no hay necesidad de

---

[141] Léase de Valla, *Dialecticae disputationes, Opera,* fol. 645, y también *De libero arbitrio,* fol. 1004:

"Antonio: Hic te teneo. An ignoras praeceptum esse philosophorum, quicquid possibile est, id tanquam esse debere concedi?...

"Laurentius: Philosophorum mecum formulis agis? quasi eis contradicere non audeam!"

recorrer ningún procedimiento discursivo de las condiciones[142]. Con esto queda resuelto, igual que en Valla, el problema de la presciencia de Dios en lo que respecta a las acciones de los hombres; el otro problema que en Valla quedaba pendiente, el de la compatibilidad de la omnipotencia de Dios con la libertad y la responsabilidad del hombre, para Pomponazzi ha perdido mucho de su peso. En efecto, por poco que Pomponazzi se aventure a explicar este punto, su propio juicio se inclina sin embargo indudablemente hacia el severo determinismo. En su tratado de filosofía natural *De naturalium effectuum admirandorum causis* la causalidad de todo acontecer está entendida en un rígido sentido astrológico; en esa obra considera Pomponazzi el mundo de lo histórico y el de la naturaleza como resultado o efecto necesario de la influencia de los cuerpos celestes. En aquellos puntos en que Pomponazzi se expresa más claramente considera que la concepción estoica del destino es relativamente la más satisfactoria de las soluciones, la más adecuada a la razón humana. Según él, lo que hace difícil una hipótesis semejante más se debe a dificultades éticas que a imposibilidad lógica y por ello consagró una parte esencial de su obra a superar tales dificultades. Si Lorenzo Valla en su *De voluptate* había procurado asimilar la forma de la metafísica religiosa a la forma de su ética, que estaba completamente vuelta hacia lo temporal y mundano, Pomponazzi en cambio con tajante corte destruye el lazo que hasta entonces había mantenido unidas metafísica y ética. Una y otra son por principio plenamente independientes. Así como el juicio sobre el valor de la vida humana no depende de las ideas que nos forjamos **[112]** acerca de su duración y acerca de la inmortalidad del alma, del mismo modo la cuestión sobre el valor o la carencia de valor de nuestras acciones corresponde a una esfera de la especulación completamente distinta de la que considera sus causas. De modo que aunque nos pronunciemos acerca de estas últimas, el juicio ético-práctico queda libre; el hombre necesita de esta clase de libertad y no de aquella que supone una quimérica ausencia de causas.

Más de ocho decenios separan la obra de Pomponazzi de la de Valla; aquélla fue concebida en el año 1520, ésta parece haber sido escrita hacia fines del año 1436[143]. Justamente durante estos decenios se cumple el proceso de transformación del pensamiento filosófico del Renacimiento a través del platonismo de la Academia de Florencia. La doctrina de la Academia está situada precisamente en medio del Humanismo por un lado y del reciente reverdecimiento de la Escolástica —representada por la Escuela de Padua— por otro, y esta posición no se refiere sólo a lo cronológico, sino también al contenido sistemático; al mismo tiempo, empero, va manifestándose la profunda influencia que la Academia florentina había recibido de Nicolás de Cusa. En el famoso discurso de Pico, que debía servir de introducción a las novecientas tesis que se proponía defender en Roma, se reconoce claramente la filiación espiritual de tales pensamientos. Al tratar el tema de la *dignidad del hombre* como pensamiento fundamental de su discurso, Pico no hace sino recoger determinados motivos que ya el antiguo Humanismo había tratado retóricamente y modificado sin cesar. Ya el tratado *De dignitate et excellentia hominis,* que había compuesto Gianozzo Manetti en el año 1452, está construido según el mismo esquema formal y espiritual que sigue Pico en su discurso. Manetti opone el mundo de la naturaleza, considerado como mero *producto*, al mundo espiritual del devenir, al mundo de la cultura. Solamente de este último es nativo

---

142 Véase Pomponazzi, *De fato, libero arbitrio et de praedestinatione,* Basil., 1567; particularmente el libro V, pág. 913 y siguientes.

143 Sobre la fecha de composición del diálogo de Valla *De libero arbitrio* léase de M. von Wolff, *Lorenzo Valla,* Leipzig, 1893, pág. 36; el tratado de Pomponazzi fue impreso por primera vez en Basilea en el año 1567, como apéndice del libro *De admirandorum effectuum causis,* pero, como surge de una nota, ya estaba terminado en 1520.

el espíritu del hombre, sólo en él se manifiesta la dignidad y la libertad del espíritu humano. *Nostra namque, hoc est humana, sunt, quoniam ab hominibus effecta, quae cernuntur: omnes domus, omnia oppida, omnes urbes, omnia denique orbis terrarum aedificia. Nostrae sunt picturae, nostrae sculpturae, nostrae sunt artes,* **[113]** *nostrae scientias, nostrae... sapientae. Nostrae sunt... omnes adinventiones, nostra omnium diversarum linguarum ac variarum litterarum genera, de quarum neccesariis usibus quanto magis magisque cogitamus, tanto vehementius admirari et obstupescere cogimur*[144]. Si estas palabras de Manetti se remontan, en lo esencial, al patrimonio del pensamiento estoico antiguo, en el discurso de Pico en cambio introdúcese un nuevo elemento. En efecto, toda su concepción está penetrada por esa característica transformación del motivo del microcosmos que se había cumplido primero en el Cusano y después en Ficino (léase lo expuesto en las páginas 89 y siguientes de este libro). De ahí que su discurso constituya algo más que una brillante pieza oratoria. Su *pathos* oratorio encierra al mismo tiempo un *pathos* del pensamiento específicamente moderno. La dignidad del hombre no puede depender de su ser, no puede depender del puesto que tiene asignado definitivamente en la estructura cósmica. El sistema jerárquico, al dividir el mundo en gradas y al señalar a cada ser una de ellas como su lugar propio y definitivo en el universo, ignora el sentido y el problema de la libertad del hombre. En efecto, este problema nace de la relación que solemos suponer entre el ser y el obrar. Para el mundo de las cosas puede valer la antigua proposición escolástica: *operari sequitur esse*; el mundo del hombre es de una naturaleza y de una peculiaridad tales que en él vale el principio contrario: no es el ser el que impone una dirección precisa y determinada al desenvolvimiento, sino que por el contrario la originaria dirección del desenvolvimiento determina y fija al ser. El ser del hombre es la resultante de su acción, acción que no se manifiesta únicamente en la energía de la voluntad, sino que abraza también la totalidad de sus fuerzas creadoras, pues cada acto genuinamente creador de formas entraña algo más que un mero obrar sobre el mundo; supone que lo que obra, el sujeto de la acción, se distingue del objeto de la acción, de lo que padece esa acción, y supone además que tiene conciencia de esa oposición. Y tal contraposición no es un proceso único, sin repetición, que remata en un determinado resultado; se cumple y se renueva sin cesar. Tanto el ser del hombre como su valor dependen de que se realice tal proceso. De acuerdo con esto, el ser y el valor del hombre sólo pueden **[114]** caracterizarse y determinarse como algo dinámico, nunca como algo estático. Podemos, por cierto, ascender aún más por la escala gradual de la jerarquía del ser, podemos llegar hasta las inteligencias celestes y, es más aún, elevarnos hasta el origen divino del ser, pero mientras permanezcamos en una cualquiera de las gradas de la escala no encontraremos en ella el valor específico de la libertad. En el rígido sistema de la jerarquía, el valor de la libertad debe aparecer como algo extraño, algo inconmensurable e *irracional,* ya que ese orden del mero ser no puede comprender el sentido y el movimiento del puro devenir. Con la formulación de este pensamiento —ya que la doctrina de Pico está determinada, por un lado, por la tradición aristotélica y escolástica, y, por otro, por la tradición neoplatónica— queda establecida una nueva ruptura, pues bien se ve ahora que ni la categoría de la creación ni la de la emanación bastan para caracterizar la relación que existe entre Dios y el hombre y la que existe entre el hombre y el mundo. La creación, en su sentido habitual, no puede entenderse sino como algo que comunica a lo creado no sólo un ser determinado y limitado, sino que le señala al mismo tiempo una esfera, también limitada y determinada, como un

---

[144] Del tratado de Gianozzo Manetti *De dignitate et excellentia hominis* (1452), según el análisis detallado que Gentile hizo del escrito de Manetti en *Il concetto dell'uomo nel rinascimento* (reproducido en *Giordano Bruno e il pensiero del rinascimento,* pág. 111).

campo propio de la voluntad y de la acción. Sin embargo, el hombre no respeta una limitación de tal índole, su acción no le es dictada por su realidad absoluta, porque el hombre encierra siempre nuevas posibilidades que, de acuerdo con su esencia, van más allá de toda barrera finita. Tal es el secreto de su naturaleza, y a causa de ella es envidiado por el mundo inferior y también hasta por el mundo de las inteligencias. En efecto, la regla de la creación, que rige para todo lo creado, hace sólo una excepción en su típico rigor: el hombre. Al dar fin a la creación —así lo relata el mito con que comienza el discurso de Pico— el demiurgo se sintió movido a formar un ser que fuera capaz de conocer el fondo último de su obra y de amarla por su belleza. "Pero entre los eternos arquetipos de las cosas no había ya ningún modelo para un nuevo brote, ni el creador poseía entre sus tesoros don alguno que pudiera otorgar como dote a su nuevo hijo, ni encontraba tampoco en todo el orbe terrestre un lugar en que el que había de ser contemplador de todas las cosas pudiera ocupar su puesto de observación. En efecto, el todo estaba ya colmado y a cada círculo —tanto el más elevado, como el más bajo, como el del centro— tenía ya asignados los distintos seres de acuerdo con el orden correspondiente. Así pues determinó el Supremo Hacedor, ya que no podía dotar a la nueva criatura de un bien propio y particular, que poseyera en común con los otros seres los dones que a **[115]** ellos había conferido. Formó pues al hombre según una imagen común que no presentaba distinciones, y le dijo, mientras lo colocaba en el centro del mundo: "Adán, no te he señalado ningún puesto preciso, no te he dado una figura propia ni te he conferido un patrimonio exclusivo para que tú mismo, escogiendo de acuerdo con tu propio deseo y determinación cualquier puesto, cualquier figura y cualquier don, puedas hacerlos tuyos. Todos los demás seres han recibido de mi mano una naturaleza precisamente determinada que conservarán, puesto que está sometida a leyes rigurosas que de antemano he establecido. Tú en cambio eres el único a quien no atan trabas; sé, pues, tú mismo el que te las impongas por la voluntad que te concedo. Te he colocado en el centro del mundo para que desde aquí puedas contemplar y ver mejor todo cuanto está a tu alrededor. Te he creado como criatura que no es exclusivamente ni celeste ni terrestre, ni mortal ni inmortal, a fin de que tú mismo te puedas forjar y superar libremente y puedas asumir cualquiera de las formas que elijas. Puedes degenerar hasta convertirte en animal, como puedes regenerarte hasta llegar a lo divino... Los animales nacen trayendo del cuerpo de la madre todo cuanto deben tener; los espíritus superiores desde el principio o desde muy poco tiempo después son lo que serán por toda la eternidad. En cambio al hombre, en el momento de crearlo, le ha conferido su padre la semilla y el germen de toda vida. Cualquiera de las semillas que el hombre cultiva germinará y producirá fruto. Si se trata de un brote vegetal, se convertirá en planta; si sigue la sensualidad, será una bestia; si cultiva en sí mismo el poder de la razón, se convertirá en un ser celestial; si sigue a la inteligencia, será hijo de Dios y ángel"[145]. Burckhardt ha considerado el discurso de Pico como uno de los legados más preciosos de la cultura renacentista, y, en efecto, en él queda resumida, con grandiosa simplicidad y significación, la totalidad de su querer y la totalidad de su noción gnoseológica. **[116]** Los dos polos contrarios cuya posición engendra toda la tensión moral e intelectual del espíritu del Renacimiento se destacan en el discurso con plena claridad. De la voluntad

---

[145] Pico, *Oratio de hominis dignitate, Op.,* fol 314. (Advierte Cassirer que la traducción al alemán —de la que también nos hemos valido nosotros— del trozo transcrito se apoya en la versión que da Burckhardt en *Kultur der Renaissance*[8], II, 73. — *N. del T.*)

La idea de que el hombre como ser libre está por encima de los demonios y de las inteligencias celestes procede de la tradición hermética que ejerció profunda influencia en la Escuela de Florencia. Marsilio Ficino tradujo al latín el antiguo códice de los tratados herméticos. Acerca de esta relación léase en Konrad Burdach el comentario del *Ackermann aus Böhmen.* (*Vom Mitlelalter zur Reformation,* III, 1, pág. 293 y siguientes; 325 y siguientes.)

y del conocimiento del hombre se exige por un lado el volverse totalmente al mundo y por el otro el total diferenciarse de él. Voluntad y conocimiento pueden, o, mejor dicho, deben entregarse y consagrarse a cada una de las partes del universo, pues el hombre sólo puede medir la órbita de su propia determinación cuando recorre por completo la órbita del todo. Este estar plenamente abierto al mundo, empero, no significa de ningún modo un anegarse, un perderse en él de sentido místico y panteísta. Porque la voluntad sólo se posee al adquirir conciencia de que ninguna meta puede bastarle y porque el saber humano cobra posesión de sí mismo sólo cuando sabe que ningún contenido particular puede satisfacerle. De modo que el volcarse en la totalidad del cosmos entraña siempre por otro lado la facultad de no tener que sujetarse a ninguna de sus partes. La fuerza del vuelco total corresponde a la del movimiento inverso, a la del recogerse. Mantiénese así con todo rigor y agudeza el dualismo entre hombre y mundo, entre *espíritu* y *naturaleza*; sin embargo, éste de ningún modo constituye una continuación o supervivencia de aquel dualismo absoluto de la Edad Media escolástica. En efecto, la polaridad no es aquí absoluta; trátase más bien de una contraposición relativa; sólo esta circunstancia permite distinguir ambos polos, y sólo por ella comprendemos claramente que tal distinción entraña al mismo tiempo entre ellos una relación recíproca. Nos encontramos aquí frente a una de las concepciones fundamentales del platonismo florentino que —pese a las otras determinaciones contrarias del pensamiento, pese a los rasgos de *trascendencia* y de *ascetismo* que paulatinamente fueron haciéndose más fuertes en esa misma concepción— nunca pudo ser plenamente superada o abatida. Y aunque en todos los aspectos de la obra de Ficino y Pico se manifiesta la influencia de los motivos neoplatónicos, nuevamente surge aquí el genuino sentido de los conceptos platónicos de χωρισμός y de μέθεξις. La *trascendencia* misma es fija y exige la *participación*; la *participación* fija y exige la *trascendencia*. Por enigmática y paradójica que parezca esta determinación recíproca si la consideramos objetivamente, tórnase en seguida necesaria y claramente comprensible apenas partimos en nuestra consideración de la naturaleza del *yo,* del sujeto cognoscente y volitivo. Lo que en la mera existencia empírica parece huir perpetuamente se fija y une en el libre acto de la voluntad y del conocer, pues son propias de tal acto **[117]** tanto la fuerza que separa como la que une; sólo ese acto es capaz de llevar la diferenciación hasta la agudeza extrema sin que por ello las cosas diferenciadas queden absolutamente separadas unas de otras.

Y aunque ya en este punto la relación entre el yo y el mundo, entre el sujeto y el objeto aparece nuevamente concebida en el auténtico sentido de una *coincidentia oppositorum* —tal como la filosofía de Nicolás de Cusa—, mucho más clara se revelará esta conexión con el Cusano si seguimos la ulterior influencia histórica de este motivo que ya Pico había fijado en su discurso sobre la dignidad del hombre. En el mismo discurso de Pico resuenan ya distintamente los acentos de la especulación del Cusano. *Humanitas unitas* —se lee en el tratado *De conjecturis— cum humaniter contracta existat, omnia secundum hanc contractionis naturam complicare videtur. Ambit enim virtus unitatis ejus universa, atque ipsa intra suae regionis terminos adeo coercet, ut nihil omnium ejus aufugiat potentiam... Homo enim Deus est, sed non absolute, quoniam homo. Humanus est igitur Deus. Homo etiam mundus est, sed non contracte omnia, quoniam homo. Est igitur Homo* μικροκόσμος *aut humanus quidem mundus. Regio igitur ipsa humanitatis Deum atque universum mundum humanali sua potentia ambit. Potest igitur homo esse humanus Deus atque Deus humaniter, potest esse humanus angelus, humana bestia, humanus leo aut ursus aut aliud quodcumque. Intra enim humanitatis potentiam omnia suo existunt modo. In humanitate igitur omnia humaniter, uti in ipso universo universaliter, explicata sunt, quoniam humanus existit*

mundus. Omnia denique in ipsa complicata sunt humaniter, quoniam humanus est Deus. Nam humanitas unitas est, quae est et infinitas humaniter contracta... Non ergo activae creationis humanitatis alius extat finis quam humanitas. Non enim pergit extra se dum creat, sed dum ejus explicat virtutem ad se ipsam pertingit neque quicquam novi efficit, sed cuncta quae explicando creat, in ipsa fuisse comperit[146].

El Humanismo debió remontarse a estas proposiciones fundamentales cuando hubo de ser algo más que un mero movimiento de eruditos, cuando quiso procurarse una forma y un fundamento filosóficos. La influencia de estas ideas no queda por cierto limitada a un determinado círculo particular; las encontramos más allá de los confines nacionales y de los límites de las escuelas filosóficas. **[118]** Constituyen, en verdad, el punto de partida de una corriente espiritual que saliendo de Italia penetra en Francia, que partiendo del cuño filosófico del Humanismo platónico invade la acuñación aristotélica. En este hecho no sólo se manifiesta distintamente el real encadenamiento sistemático de los pensamientos, sino que además es posible distinguir y separar cada uno de los hilos históricos de esta madeja espiritual. En efecto, Jakob Faber Stapulensis[147], el verdadero renovador de los estudios de Aristóteles y el creador del llamado *renacimiento aristotélico* en Francia, es al mismo tiempo el primer editor de las obras completas de Nicolás de Cusa. Recibió este filósofo decisivas sugestiones tanto del Cusano, a quien nombra siempre con gran admiración y respeto, como de la Academia platónica de Florencia[148]. La influencia de ambos se da así reunida en la obra del discípulo de Jacques Lefèvre Carolus Bovillus (Charles de Bouelles), que representa el inmediato desarrollo ulterior y el remate del pensamiento fundamental que Pico había expuesto en su discurso[149]. Esta obra —el libro *De sapiente* del año 1509— es quizá la creación más notable y en muchos sentidos la más característica de la filosofía del Renacimiento. En ninguna obra se encuentra lo **[119]** antiguo y caduco junto a lo nuevo y a lo fecundo dispuesto en un espacio tan breve. Aún la domina casi desenfrenadamente ese impulso propio del pensamiento medieval, pensamiento que al tejer una apretada red de analogías en torno del cosmos (tanto del mundo físico como del espiritual), intentaba aprisionarlo en su totalidad. Uno y siempre el mismo y repetido esquema fundamental es el que hay que descifrar y revelar: trátase del esquema del orden del microcosmos y del macrocosmos, del orden de los elementos y fuerzas naturales y de las fuerzas morales, del mundo lógico de los silogismos y del metafísico

---

[146] Nicolás de Cusa, *De conjecturis,* II, 14. Véase además la pág. 63 de este libro.

[147] Jacques Lefèvre d'Étaples. (*N. del T.*)

[148] Una carta de Gaguin a Ficino con fecha 1º de setiembre de 1496 demuestra que las doctrinas de la Academia platónica se habían introducido ya desde temprano en Francia y especialmente en la Universidad de París. "Virtus et sapientia tua, Ficine —así dice la carta—, tanta in nostra Academia Parisiensi circumfertur, ut cum in doctissimorum virorum collegiis, tum in classibus etiam puerorum tuum nomen ametur atque celebretur." (Rob. Gaguini *Epistolae et Orationes,* ed. Thuasne, París, 1903/4, II, 20); cit. de P. Mestwerdt, *Die Anfänge des Erasmus,* pág. 165. Acerca de la influencia del platonismo de Florencia en el desarrollo filosófico de Jakob Faber Stapulensis, léase de A. Renaudet, *Préréforme et Humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie* (1494-1517), París, 1916, pág. 138 y siguientes.

[149] Un pasaje del libro de Charles de Bouelles, por ejemplo, uno del Capítulo XXIV, muestra qué cerca estaba su tema del desarrollado por Pico en su discurso *De hominis dignitate*: "Hominis nichil est peculiare aut proprium, sed ejus omnia sunt communia, quecumque aliorum propria. Quicquid hujus et hujus, illius et alterius et ita singulorum est proprium, unius est hominis. Omnium enim in se naturam transfert, cuncta speculatur, universam naturam imitatur. Sorbens enim hauriensque quicquid est in rerum natura, omnia fit. Nam neque peculiare ens homo est, hoc vel hoc, neque ipsius est hec aut hec natura, sed simul omnia est." (El tratado *De sapiente* fue concebido en 1509 y apareció en París, junto con otras obras de Charles de Bouelles, en 1510. Acerca de esta edición y sobre las bases de la doctrina del conocimiento de Charles de Bouelles, cosas que no pueden tener cabida en las presentes consideraciones, léase mi *Erkenntnisproblem*^{3}, I, 66.)

de las causas y de los efectos reales. Pero a pesar de esta representación esquemática y alegórica del mundo, trátase ahora de pensamientos de un contenido especulativo tan genuino y de una acuñación tan nueva y peculiar, que a veces nos hacen pensar en los grandes sistemas del moderno idealismo filosófico, en Leibniz, por ejemplo, o en Hegel. Según Charles de Bouelles el cosmos está constituido por cuatro grados distintos que representan, por decirlo así, el camino que va desde el *objeto* al *sujeto,* el camino del mero *ser* a la *autoconciencia.* El *ser*, como el elemento más abstracto, es común a todas las cosas creadas; la autoconciencia, como el más concreto y evolucionado, corresponde sólo a la criatura suprema, el hombre. Entre estos dos polos extremos está situada la naturaleza; como grado elemental y preliminar y como potencia del espíritu. En la naturaleza toman cuerpo las distintas formas de la vida que sólo llegan hasta los umbrales de la razón, del conocimiento reflexivo que se refiere a sí mismo. *Esse, vivere, sentire, intelligere*, he aquí, según lo dicho, los distintos estadios que el ser recorre para alcanzarse a sí mismo, para llegar a la propia conciencia de sí. El más bajo de los grados, el de la simple existencia como tal, corresponde a todo lo existente: tanto a la piedra como al vegetal, al animal como al hombre. Pero por encima de este fundamento de la mera *substancialidad* se alzan los órdenes de la vida subjetiva[150]. Con esto Charles de Bouelles anticipa ni más ni menos que la fórmula de Hegel (en lo relativo al sentido y fin del proceso espiritual de la evolución) de que la *sustancia* se convierte en *sujeto.* La razón es aquella fuerza por la cual la *madre naturaleza* retorna a sí misma, por la cual cumple su recorrido circular y acaba por restituirse a sí misma[151]. Pero una vez cumplido ese retorno ya no se encuentra la **[120]** naturaleza en la misma configuración que tenía en el momento de la partida. Una, vez producida en el hombre la primera separación, una vez que éste ha salido de la simplicidad de su estado originario, no puede ya retornar a la intacta simplicidad. Debe atravesar totalmente la oposición y la desunión a fin de llegar a superarlas y encontrar así la verdadera unidad de su ser, unidad que no excluye la diferencia, sino que por el contrario la fija y exige. En efecto, el mero ser como tal no guarda en su interior fuerza alguna; sólo llega a ser verdaderamente fecundo cuando se diferencia y divide en sí mismo y se restablece, después de tal diferenciación, en su unidad[152]. En la exposición y hasta en la expresión de este pensamiento Charles de Bouelles sigue evidentemente la interpretación especulativa que Nicolás de Cusa había hecho de la doctrina de la Trinidad. Como éste, también Charles de Bouelles se empeña en demostrar que la verdadera unidad tríada no debe entenderse en un sentido estático, sino dinámico, que no son tres naturalezas dispuestas una junto a otra y en una misma substancia simple en sí misma, sino que es preciso concebirlas como la unidad continuada de un proceso evolutivo por el que de la mera *posibilidad* se pasa a la *realidad*, de la *potencia* a la más acabada plenitud del *acto.* Si se aplica al hombre esta concepción fundamental de Dios, se sigue que el hombre sólo alcanza su verdadera realidad cuando ha recorrido cada uno de los estadios de este proceso. Sólo en ese proceso del devenir es capaz de alcanzar y comprender su

---

[150] Véase *De sapiente,* Caps. I y II.

[151] "Fit iterum ut rite diffiniri a nobis possit ipsa ratio adulta esse et consumata natura filia, sive altera quedam natura prime nature speculatrix et que ad prioris nature imitationem omnia in semetipsa effingit cunctaque sapienter (vires supplens matris) moderatur. Rationem quoque eam vim diffinimus, qua mater natura in seipsam redit, qua totius nature circulus absolvitur quave natura sibi ipsi restituitur." *De sapiente,* Cap. V.

[152] "Natura sapienti simplex esse condonavit. Ipse vero sibi ipsi compositum esse: hoc est bene beateque esse progenuit... Accepit enim sapiens a natura substantialis munus hominis, ex cujus fecunditate studiosum hominem parturivit. Insipiens vero parem quoque ac substantialem hominem mutavit a natura, sed nullo virtutis fenore splendescit. Hic igitur homo rite habere et non habere, ille vero habere et habere predicatur." *De sapiente,* Caps. VI y VII.

ser específico. Lo que llamamos *sabiduría* no es, de acuerdo con su verdadero concepto, un conocimiento de objetos exteriores, sino un conocimiento de nosotros mismos, de nuestro propio yo: la naturaleza no es su verdadero y propio objeto; lo es la *humanitas.* Sabio es aquel que midiendo las contradicciones que la esencia del hombre entraña, las supera reconociéndolas como tales. Es *homo in potentia* y *homo in actu*, *homo ex principio* y *homo ex fine*, *homo existens* y *homo* **[121]** *apparens*, *homo inchoatus* y *homo perfectus*, *homo a natura* y *homo ab intellectu*[153]. Con esta definición de la sabiduría, Charles de Bouelles plantea el problema de la libertad y al propio tiempo le da una solución. En efecto, para él la libertad significa aquella facultad por la que el hombre, que no ha recibido de la naturaleza, como todas las demás criaturas, un ser fijo y, por decirlo así, permanente, puede y debe creárselo él mismo, formarlo por *virtus* y *ars*. El valor de su propio ser depende de la mayor o menor fuerza que tenga para formarse. En este punto se articula con el sistema metafísico de Charles de Bouelles un sistema ético integral que descansa sobre las mismas bases que aquél. El ser se escalona en el *esse, vivere, sentire, intelligere*; por lo tanto el hombre puede, por libre elección, ya recorrer la totalidad de la serie gradual, ya permanecer tenazmente en uno de sus grados. Puede, si sucumbe al vicio de la inercia, la *acedia* medieval, decaer hasta descender al grado en que sólo le quede la desnuda existencia, sin forma y sin conciencia de sí; y puede elevarse hasta el grado más alto en que a través de su autoconocimiento gane el conocimiento del cosmos todo[154]. En efecto, se alcanza uno únicamente a través del otro. Autoconocimiento y conocimiento del mundo son sólo en apariencia procesos distintos y recíprocamente opuestos. En verdad, el *yo* se encuentra a sí mismo sólo cuando se entrega al mundo, cuando penetra en él y cuando aspira a imitarlo y a copiarlo en la totalidad de sus formas y *especies.* Aunque la acción de copiar el mundo parezca ser un trabajo meramente pasivo, una función de la memoria, en realidad contiene ya en sí todas las fuerzas del intelecto, de la observación teorética y de la reflexión. De esta manera, al traspasar el *minor mundus* aprehende al hombre por él el *major mundus* en su verdad. El mundo contiene la totalidad de las cosas; sólo el hombre, empero, conoce esa totalidad; y si por un lado el hombre es una parte de ella, por otro la comprende en sus principios. De modo que, comparado con el mundo, el hombre puede considerarse a la vez como lo máximo y lo mínimo; lo mínimo cuando lo medimos con el metro de la substancia; lo máximo cuando lo medimos con el del conocimiento. *Mundus maxima substantia, scientia nullus. Homo scientia amplissimus, substantia pusillus. Uterque stat in utroque; uterque utriusque capax. Hominis enim substantia versatur in mundo, mundi vero scientia in homine. Mundus substantialis mundus est, homo ratio-***[122]-***nalis mundus. Quanta in mundo substantiarum discretio quantaque rerum differitas, tantum in homine rationum discrimen. In utroque sunt omnia, in quolibet quodlibet et in utroque nihil. In homine substantia nulla: in mundo ratio itidem et conceptio nulla. Vacuus uterque est et plenus uterque. Inops rerum homo: rationum dives est. Mundus vero rerum plenus, inanis rationum*[155]. Apenas podría expresarse con mayor claridad la antítesis de *substancialidad* y *subjetividad*, del *ser en sí* y del *ser para sí*[156]. Y lo mismo que Hegel, Charles de Bouelles pretende

---

[153] *De sapiente,* Cap. VI.

[154] Ibid., Caps. I y II.

[155] Ibid., Cap. XIX.

[156] Véase además el Cap. XXIV: "In omni quippe mundana substantia: aliquid delitescit humanum, aliqua cuivis substantie indita est hominis atomus, homini propria, qua componendus est et comflandus studiosus homo, quam sibi vendicare et ingenii vi abstrahere a materia natus est homo... Qui igitur conflatus est et perfectus a natura homo (homo, inquam, noster situs in mundi medio) matris imperio per mundum (circumferri iusus): exquirit a singulis que sua sunt, abstrahit a qualibet mundi substantia proprie speciei atomum. Illam sibi vendicat atque inserit et ex plurium specierum atomis suam elicit profertque

superar aún esta oposición en una suprema síntesis especulativa. El hombre de la naturaleza, el *homo* sin más, debe perfeccionarse en el hombre del *arte*, debe convertirse en el *homo-homo,* pero el simple hecho de reconocer esta diferencia en toda su necesidad hace que ésta quede al mismo tiempo superada. En efecto, por encima de las otras dos primeras figuras elévase la última y suprema, la unidad triple del *homo-homo-homo*, en la que la distinción entre potencia y acto, entre naturaleza y libertad, entre ser y conciencia, queda comprendida y a la vez superada[157]. En esa **[123]** triple unidad aparece el hombre no ya como una parte del todo, sino como su ojo y espejo; eso sí, no como un espejo que recibe las imágenes de las cosas de afuera, sino, por el contrario, como uno que las forma y plasma en sí mismo[158].

Un rasgo esencial de la filosofía del Renacimiento lo constituye el hecho de que ésta no se contente con la mera expresión abstracta del pensamiento y que busque siempre para manifestarse una expresión gráfica y simbólica. Por eso el antiguo mito de Prometeo resurge en ese momento con renovado vigor en una suerte de resurrección y reverdecimiento espiritual. El motivo de Prometeo pertenece a ese ciclo de mitos primitivos con los que ya la filosofía antigua se había enlazado repetidas veces. Platón

---

speciem, que naturalis et primi nostri hominis fructus seu acquisitus studiosusve homo nuncupatur. Hec itaque hominis est consumatio: cum ad hunc modum ex substantiali scilicet homine rationalem, ex naturali acquisitum et ex simplici compositum, perfectum, studiosum."

[157] *De sapiente,* Cap. XXII: "Manifestum... est sapientiam esse quendam hominis numerum, discrimen, fecunditatem, emanationem eamque consistere in hominis dyade, genita ex priore monade. Primus enim nativus noster et sensibilis homo ipsiusque nature mutuum monas est et totius humane fecunditatis fons atque initium. Artis vero homo, humanave species arte progenita, dyas est et primi quedam hominis emanatio, sapientia, fructus et finis. Cuius habitu qui a natura homo tantum erat, artis fenore et uberrimo proventu reduplicatus homo vocatur et homohomo. Et non modo ad dyadem, sed et ad usque tryadem humane sapientie vis hominis numerum extendit humanitatemque propagat. Sine quippe medio extrema sunt nulla; sine propinquitate nulla distantia; sine concordia dissociatio nulla et sine concurrentia nulla disparata. Sunt autem monas et dyas, Natura item et ars quedam extrema. Similiter et nature homo et artis homo, seu substantialis homo et vera ejus imago virtute progenita; nature mutuum sive naturale donum et hominis acquisitum. Horum igitur extremorum symplegma est aliquod, concordia et concurrentia aliqua. Aliquis amor, pax, vinculum: et medium aliquod amborum, proventus, unio, fructus, emanatio. Juncta etenim inicem monas et dyas tryadem eliciunt proferuntque, suam copulam, unionem et concordiam. Itaque sapientia quedam est trina hominis sumptio, hominis trinitas, humanitas tryas. Est enim trinitas totius perfectionis emula, cum sine trinitate nulla reperiatur perfectio."

[158] "Homo nichil est omnium et a natura extra omnia factus et creatus est, ut multividus fiat sitque omnium expressio et naturale speculum abjunctum et separatum ab universorum ordine: eminus et e regione omnium collocatum, ut omnium centrum. Speculi etenim natura est, ut adversum et oppositum sit ei, cujus in sese ferre debet imaginem... Et inquocunque loco cuncta mundi statueris entia: in ejus opposito abs te collocandus et recipiendus est homo, ut sit universorum speculum... Verus igitur et speculi et hominis locus est in oppositione, extremitate, distantia et negatione universorum, ubi inquam omnia non sunt, ubi nichil actu est. Extra omnia, in quo tamen fieri omnia nata sunt... Nam consumatis et perfectis omnibus, postquam actus singuli sua loca sortiti sunt, vidit Deus deesse omnium speculatorem et universorum oculum... Viditque nullum supremo huic oculo inter cetera superesse locum. Plena quippe actuum erant omnia; quodlibet suo gradu, loco et ordine constiterat. Et ex actibus diversis disparatisque speciebus aut rerum differentiis et mundi luminaribus (que per se intermisceri, confundi, concurrere et fas et possibile non est) fieri homo haudquam poterat. Extra igitur cunctorum differentias et proprietates in opposito omnium loco, in conflage mundi, in omnium medio coaluit homo: tanquam publica creatura, que quod relictum erat in natura vacuum potentiis, umbris, speciebus, imaginibus et rationibus supplevit." (*De sapiente,* Cap. 26.) Estas proposiciones tienen una especial significación si se las considera desde un punto de vista histórico porque muestran la *transformación* característica que el motivo del microcosmos experimenta dentro de la filosofía del Renacimiento. En Charles de Bouelles, lo mismo que en Nicolás de Cusa y en Pico, tal motivo no sólo entraña la unidad del hombre y del mundo sino que precisamente en esa misma unidad, en la correlación, finca el momento de la oposición, la polaridad de *sujeto* y *objeto.* Con ello nos encontramos en los umbrales de la doctrina de las mónadas de Leibniz; en efecto, también la mónada, de acuerdo con su naturaleza y esencia, se separa del orbe de los fenómenos para poder expresar cabal y precisamente ese universo mismo y para convertirse en su espejo vivo.

en su *Protágoras* y Plotino y los **[124]** neoplatónicos habían intentado su interpretación alegórica. Luego ese motivo se encuentra con el cristiano de Adán; se funde en él unas veces, o bien, por el contrario, se separa y distingue de él en una neta oposición, gracias a la cual se va transformando íntimamente. Burdach, que ha seguido minuciosamente el proceso evolutivo del motivo de Adán, ha señalado que en la época de transición de la Edad Media al Renacimiento se muestra muy fecundo y lleno de fuerza impulsiva. La figura del primer hombre, tal como la había concebido la Iglesia apoyándose en la exposición bíblica, cobra en ese momento una nueva significación merced a la influencia conjunta de los pensamientos platónico-agustinianos y neoplatónico-herméticos. Mientras por un lado el primer hombre se convierte en expresión del hombre espiritual, del *homo spiritualis*, en su figura resume, por otro lado, todas las tendencias espirituales de la época, que están enderezadas a lograr una renovación y un renacer del hombre, una regeneración, en fin, de éste[159]. Esta transformación del concepto de Adán se manifiesta con sorprendente claridad en la literatura inglesa, en el poema de William Langland *Piers the Plowman*, y en la alemana en el diálogo entre el campesino y la muerte que compuso Johannes von Saaz el año 1400. Este diálogo, que Burdach considera la obra poética más artística de la Alemania de la época, revela ya por el vigor de su concepción y por la poderosa expresión del lenguaje, las nuevas potencias ideales que pugnan por manifestarse abiertamente. Es poesía y no doctrina filosófica lo que tenemos ante nosotros, pero se trata de una poesía animada y penetrada por el soplo de un nuevo pensamiento que se nos presenta aquí sin toda esa amalgama de los accesorios escolásticos y, por decirlo así, en el libre espacio del pensar. La vida misma que formula la eterna pregunta sobre su propio origen y valor, y no la consideración filosófica abstracta, plantea y desarrolla el problema. De esta suerte todas las oposiciones de origen puramente dialéctico se tornan aquí oposiciones dramáticas. El diálogo sólo nos presenta el conflicto que de ellas nace, no su solución. En la pugna entre el campesino y la muerte, entre la fuerza anonadadora del destino y el espíritu del hombre que se subleva contra ella, aparentemente no se llega a ninguna conclusión definitiva. El juicio de Dios que cierra el diálogo adjudica la victoria a la muerte; al querellante, empero, al labrador, el honor de la lucha. "*Der krieg ist nicht gar one sache: ir habt beide wol gefochten; den twinget leit zu clagen, disen die Anfechtung* **[125]** *des clagers die warheit zu sagen. Darumb, clager, habe ere! Tot sige.*"[160] (La guerra está justificada; ambos habéis luchado bien; el dolor impele al hombre a acusar; la muerte para hacer frente al ataque del acusador está obligada a decir la *verdad.* Por lo tanto, acusador, ¡sea tuyo el honor! ¡Tú, muerte, ten la victoria!). Sin embargo esta victoria de la muerte significa en el fondo su derrota, porque al quedar sellado y confirmado su poder físico queda quebrantada su potencia espiritual. La destrucción de la vida, la circunstancia de que Dios la abandone a la muerte ya no puede significar la inanidad, la carencia de valor de esa vida. En efecto, aunque la vida pueda ser destruida en su ser, conserva un valor indestructible: el valor que el hombre libre se da a sí mismo y da al mundo. En ésta fe que la humanidad tiene en sí misma estriba la segura garantía de su renacer. La forma alegórica del poema es como un tenue velo a través del cual descubrimos con claridad y nitidez esos grandes trazos de la configuración artística y de la disposición de los pensamientos en que reconocemos distintamente la concepción general del Renacimiento que se anuncia. Con razón Burdach encuentra en el gran discurso de acusación del campesino contra la muerte —discurso en que se ensalza al hombre como la más perfecta y más noble de las criaturas de Dios porque es la más

---

[159] Véase de Burdach, *Reformation, Renaissance und Humanismus,* p. 64 y sigs.

[160] *Der Ackermann aus Böhmen,* edición de Bernt y Burdach, Berlín, 1917. (*Vom Mittelalter zur Reformation.* Forschungen zur Gesch. der deutschen Bildung, III, 1, Cap. XXXIII, pg. 85.)

libre— el mismo espíritu que después de más de dos generaciones había de expresarse nuevamente en el discurso de Pico de la Mirándola sobre la dignidad del hombre. "*Engel, teufel, schretlein, clagemuter, das sint geiste in gotes twangwesen: der mensche ist das aller achtberest, das aller behendest und das aller freieste gotes werkstuck*."[161] (Ángel, demonio, duende, bruja, son espíritus sujetos a la substancia de Dios; el hombre, empero, es de todas las obras divinas la más preciosa, la más hábil y la más libre.) Y si por un lado destacamos que el rasgo esencial y característico de este discurso de acusación —el hecho de hacer decididamente a un lado los rasgos pesimistas del dogma cristiano y de alimentar una fe inconmovible en las propias fuerzas del hombre y en la excelencia de su naturaleza así creada por Dios— entraña un elemento propio del antiguo pelagianismo[162], por otro lado es preciso también establecer que todo ello **[126]** anticipa una concepción a la que poco después la filosofía alemana había de dar su expresión y su justificación conceptuales. El poeta del *Ackermann aus Böhmen* ignora por completo la doctrina que enseña que a raíz de la caída culpable de Adán la maldición divina se extiende a todo el género humano y que la miseria de la naturaleza humana se trasmite de generación en generación; ahora bien, esto mismo será expresado poco después y casi con las mismas palabras por Nicolás de Cusa, que se vuelve contra tal doctrina: *Omnis vis illa quae se esse cognoscit ab optimo, optime se esse cognoscit. Omne id, quod est, quiescit in specifica natura sua, ut in optima ab optimo. Datum igitur, naturale qualecumque in omni eo quod est, est optimum... de sursum igitur est ab omnipotentia infinita*[163].

Con esto hemos llegado precisamente al punto en que el motivo de Adán sufre una tal transformación íntima que puede convertirse sin más en el motivo de Prometeo. Para que se cumpliera este tránsito no fue preciso que se operara una mudanza en el contenido mismo del pensamiento, bastó un ligero desplazamiento del acento. El hombre es una criatura, pero lo que lo distingue de todas las demás estriba en que su creador le confirió a su vez el don de creación. El hombre alcanza el fin para el que está destinado, cumple su ser, cuando confirma esa su facultad fundamental y originaria. El mito de Prometeo, el artista formador de hombres, no fue ajeno al pensamiento medieval: se repite en Tertuliano, en Lactancio y en San Agustín, sólo que, de acuerdo con la visión general de la Edad Media, ellos sólo podían comprender el aspecto negativo del mito; sólo vieron en él una especie de disfraz pagano del motivo bíblico de la creación, motivo bíblico que, frente a tal transformación, debía ser restablecido con todo rigor. El verdadero Prometeo, el único que la creencia cristiana puede reconocer, no es el hombre, sino el único Dios: *Deus unicus qui universa condidit, qui hominem de humo struxit, hic est verus Prometheus*[164]. Frente a esto, ya significa una **[127]** mudanza de esa concepción fundamental la distinción de una doble creación que Boccaccio presenta en su obra *Genealogia deorum* al interpretar la leyenda de Prometeo a la manera de Evemero; Boccaccio distingue una creación por la cual el hombre fue llamado a la existencia, y otra por la que se confirió a esa misma existencia un contenido espiritual. El hombre rudo e ignorante, tal como salió de la naturaleza, no podía llegar a realizarse más que por un nuevo acto de creación: si el primer acto le

---

[161] *Ackermann aus Böhmen,* Cap. XXV, pág. 58; léase el comentario de Burdach, pág. 323.
[162] Burdach, obra citada, pág. 315.
[163] Cusano, *De dato patris luminum,* Cap. I (*Op.,* fol. 284); véase la nota 3 de la pág. 64 de este libro [nota 65].
[164] Sobre la forma del motivo de Prometeo en la Edad Media, especialmente en Lactancio (*Divin. Institut.,* II, 11) y en Tertuliano (*Apoll.,* 18; *Adv. Marc,* I, 1), léanse las menudas indicaciones de J. Toutain, *Artikel: Prometheus in Daremberg-Saglio,* Dictionnaire des antiquités, IV, 684. Sobre el tratamiento del motivo en las artes plásticas del Renacimiento, véase de Georg Habisch, *Über 2 Prometheus-Bilder angeblich von Piero di Cosimo,* Sitzungsber. d. Bayer. Akad. d. Wiss., Philos.-philol. Klasse, 1920.

había proporcionado su realidad física, el segundo le confirió luego su forma específica. Según esto, Prometeo representa a un héroe humano, el héroe de la cultura, el portador de la ciencia y del orden moral y político que, gracias a esos dones, ha *reformado* (en sentido estricto) a los hombres, es decir que les ha impreso una nueva forma y les ha dado una nueva esencia[165]. Pero la filosofía del Renacimiento va superando más y más esta concepción de Prometeo al transferir cada vez con mayor decisión la actividad formadora al sujeto individual. En el Renacimiento la actividad del individuo mismo se sitúa junto a la del Creador y a la del Salvador, y este sentir penetra hasta en la esfera filosófica del *platonismo cristiano*; en efecto, a veces estalla este individualismo heroico hasta en el mismo Ficino. Tampoco para él es el hombre un esclavo de la naturaleza creadora; antes bien, es el émulo que remata su obra perfeccionándola, corrigiéndola y depurándola: "*humanae artes fabricant per se ipsas quaecumque fabricat ipsa natura, quasi non servi simus naturae, sed aemuli*"[166]. **[128]** Ya vimos cómo más tarde este mismo pensamiento se había de aguzar y hacer más vigoroso en Charles de Bouelles. También él recoge en la exposición de su *De sapiente* la leyenda de Prometeo; sólo que de acuerdo con la interpretación que corresponde a su metafísica y a su filosofía de la naturaleza, aparece este mito muy transformado. Si su metafísica se articula en cuatro elementos, si reparte los seres en los cuatro órdenes fundamentales del *esse, vivere, sentire* e *intelligere*, entonces por el juego de las analogías que domina toda la doctrina de Charles de Bouelles, de los cuatro elementos cósmicos, la tierra corresponde al primer orden, el agua al segundo y el aire al tercero, mientras que el fuego, al que le corresponde el puesto más elevado, se torna el análogo y la viva imagen de la *razón.* Aquí se produce una amalgama de pensamientos filosóficos de filiación estoica con una forma de la *metafísica de la luz*; procedía esta última de fuentes neoplatónicas, y más tarde, en la filosofía de la naturaleza del Renacimiento, especialmente en la obra de Patrizzi, hubo de experimentar una nueva renovación sistemática[167]. De esta suerte, para Charles de Bouelles el mito de Prometeo llega a constituir el vínculo que enlaza su filosofía de la naturaleza con su filosofía del espíritu. Cuando el sabio hace nacer al hombre celeste del terrestre, al hombre *actual* del *potencial*, al intelecto de la naturaleza, procede en esto como Prometeo que subió al cielo para arrebatar a los dioses el fuego animador. Así, el hombre se convierte en su

---

[165] Boccaccio, I *De genealogia Deorum,* Lib. IV. Cap. IV: "Verum qui natura producti sunt rudes et ignari veniunt, immo ni instruantur, lutei agrestes et beluae. Circa quos secundus Prometheus insurgit, id est doctus homo et eos tanquam lapideos suspiciens quasi de novo creat, docet et instruit et demonstrationibus suis ex naturalibus hominibus civiles facit moribus, scientia et virtute insignes, adeo ut liquide pateat alios produxisse naturam et alios reformasse doctrinam."

[166] Ficinus, *Theologia Platonica,* XIII, 3, fol. 295. La falta de unidad que persiste en el concepto de *humanitas* de Ficino, se manifiesta en él, entre otras cosas, en la explicación que da del término; a veces, siguiendo la interpretación medieval de la etimología de esta palabra, la asocia a *humus* (homo dicitur ab humo, *Epistol.,* I, fol. 641), mientras que en otros lugares combate expresamente tal derivación: "(humanitatem) cave ne quando contemnas forte existimans humanitatem humi natam. Est enim humanitas ipsa praestanti corpore nympha, coelesti origine nata Aethereo ante alias dilecta Deo." (*Epistol.,* Lib. V, fol. 805.) También aquí se manifiesta esa oposición que ya a principios de la centuria había adquirido expresión artística en el diálogo entre el campesino y la muerte. (Véase el Cap. XXIV y el XXV de *Ackermann aus Böhmen*.) Burdach, en su *Comentario* (pág. 310, 317), supone que la fuente directa o indirecta de la forma del discurso de la muerte fue el tratado de Inocencio III, *De contemptu mundi sive de miseria conditionis humanae.* Si verdaderamente se verificó esta conexión se demuestra también por este lado, y aún una vez más, cuán estrechamente compenetradas estaban las esferas del pensamiento religioso, filosófico y humanístico en la época renacentista. En efecto, el tratado en cuestión fue aquél al que se opuso Giannozzo Manetti en su *De dignitate et excellentia hominis* (1452), el que a su vez parece haber constituido en muchos puntos el modelo literario directo de la apología de la *humanidad* de Ficino. (Léase Gentile, obra citada, pág. 153 y siguientes; además véase la pág. 112 del presente libro.)

[167] Léase de Patrizzi, *Pancosmia,* Lib. IV (*Nova de universis Philosophia,* Ferrara, 1591, P. IV, fol. 73).

propio creador y amo, se conquista y se posee a sí mismo; en cambio el hombre meramente *natural* permanece siempre sujeto a un poder extraño del que es eterno tributario[168]. El orden temporal entre el hombre de la *naturaleza* y el **[129]** hombre del *arte*, entre el *primus homo* y el *secundus homo* se invierte en cuanto avanzamos por el orden del valor: lo que era segundo en el orden del tiempo, se convierte primero en el del valor. En efecto, el hombre alcanza plenamente el fin para el que está destinado sólo cuando él mismo se da ese fin, cuando, como lo dijo Pico en su discurso, se convierte en libre escultor y modelador de sí mismo (*sui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fictor*). Más tarde este mismo pensamiento aparece expuesto en la obra de Giordano Bruno, si bien éste, con plena conciencia, lo separa por completo de su primitivo origen religioso. En él campea sólo el sentimiento heroico y titánico de la autoafirmación del *yo*. Si el *yo* es algo trascendente, si Bruno lo reconoce como algo que está más allá de las fuerzas del humano conocimiento, en cambio no quiere considerar ese *yo* suprasensible como un mero don de la gracia. Aquél a quien se le ofrece don semejante podrá poseer en sí un bien mayor que aquél que por sus propios esfuerzos intenta llegar al conocimiento de lo divino; mas este bien objetivo no compensa el valor del impulso y del obrar independientes. En efecto, el hombre debe concebir lo divino como artista y: como causa activa y no como mero receptáculo e instrumento. Bruno distingue así entre los creyentes a aquellos que se recogen en sí mismos y a aquellos otros que sienten dentro de sí el impulso de la ascensión y la fuerza de elevarse hacia Dios, el *impeto razionale* hacia la divinidad: "*gli primi hanno più dignità, potestà et efficacia in sè perchè hanno la divinità; gli secondi son essi più degni, più potenti et efficaci, et son divini. Gli primi son degni come l'asino che porta li sacramenti; gli secondi come una cosa sacra. Nelli primi si considera et vede in effetto la divinità et quella s'admira, adora et obedisce, negli secondi si considera et vede l'eccellenza della propria humanitade*"[169]. Si **[130]** cotejamos estas proposiciones tomadas del diálogo de Bruno *Degli eroici furori* con aquéllas del tratado *De docta ignorantia* en que Nicolás de Cusa había definido el concepto y el ideal de la *humanitas*, abarcaremos la totalidad del movimiento espiritual de los siglos XV y XVI. El Cusano intenta introducir ese ideal en la esfera religiosa y articularlo dentro de su estructura espiritual porque este ideal no significa para él otra cosa que la culminación y el cumplimiento más acabado de las doctrinas fundamentales del cristianismo: la idea de la *humanitas* y la idea de Jesucristo confluyen en una unidad. Pero a medida que avanza el proceso evolutivo de la filosofía, el vínculo se va aflojando gradualmente hasta acabar por desaparecer del todo. La formulación de Giordano Bruno recién examinada nos muestra claramente la característica seguridad de las fuerzas que llevaban al espíritu renacentista a tal solución. El ideal de humanidad entraña el ideal de la autonomía, y cuanto mayores son las fuerzas que este último ideal va cobrando, tanto más se aparta el

---

168 "Sapiens... celestem hominem inde profert, e tenebris emendicat elicitque splendorem: ex potentia actum, ex principio finem, ex insita vi opus, ex natura intellectum, ex inchoatione perfectum, ex parte totum et ex denique semine fructum. Hac enim in parte celebrem illum Prometheum imitatur, qui (ut poetarum fabule canunt) aut divum permissione aut mentis et ingenii acumine admissus nonnunquam in ethereos thalamos, posteaquam universa celi palatia attentiore mentis speculatione lustravit, nichil in eis igne sanctius, preciosius ac vegetius reperit. Hunc ergo quem dii tantopore mortalibus invidebant illico suffuratus mortalium indidit orbi eoque luteum ac figulinum hominem (quem fixerat prius) animavit. Ita et sapiens vi contemplationis sensibilem mundum linquens penetrans que in regiam celi conceptum ibidem lucidissimum sapientie ignem immortali mentis gremio in inferiora reportat eaque sincera ac vegetissima flamma naturalis ipsius tellureusve homo viret, fovetur, animatur. Sapiens nature munera studioso homine compensat, seipsum insuper acquisivit seque possidet ac suus manet. Insipiens vero... manet perpes nature debitor, substantiali homine oberatus et nunquam suus." Charles de Bouelles, *De Sapiente,* Cap. VIII.

169 Giordano Bruno, *Degli eroici furori,* Dial. III; *Opere ital.,* ed. Lagarde, pág. 641.

concepto de humanidad de la esfera religiosa a la que, tanto el Cusano como el círculo de la Academia de Florencia, procuraban ligarlo.

II

Las consideraciones expuestas hasta ahora nos han mostrado la paulatina transformación que va sufriendo el problema de la libertad y cómo el principio de la libertad va ganando cada vez mayor importancia dentro de la órbita religiosa del pensamiento renacentista. En su avance, este principio hubo de ganar terreno, paso a paso, a la dogmática teológica; proceso tanto más difícil y arduo por cuanto el que pasaba por fundador de esa dogmática era considerado a la vez, aun por los representantes de la filosofía del Renacimiento, como autor enteramente clásico y como autoridad tanto filosófica como religiosa. Petrarca fue el primero que tributó homenaje a San Agustín en este sentido; lo ensalzó destacándolo de la multitud de los antiguos modelos clásicos y lo consideró "*carissimo fra mille*"[170]. La Academia de Florencia, que ve en San Agustín el verdadero dechado del *platonismo cristiano,* sigue el mismo camino. Si nos representamos bien esta relación histórica, mediremos cabalmente la magnitud de las dificultades y resistencias que había que superar en tal sentido. Y sin embargo, la sola superación de esas **[131]** dificultades, por sí misma no habría bastado para que el pensamiento de la libertad obtuviera la victoria, pues antes de que tal cosa pudiera acontecer, era preciso vencer otra potencia que estaba ligada a la vida espiritual del Renacimiento por mil lazos. Leibniz distingue en la teodicea una tercera forma de la fatalidad: al *Fatum Christianum* contrapone el *Fatum Mahumetanum* y el *Fatum Stoicum.* Estas tres tendencias fundamentales del pensamiento que se expresan en tales, conceptos, en la época del Renacimiento son todavía fuerzas enteramente vivas. La esfera de pensamiento de la astrología, que se nutre de fuentes paganas y arábigas, influye en la vida renacentista con fuerza análoga a la del pensamiento cristiano. Y cuando, para combatir la tradición y la dogmática cristiano-medievales, se acudió a la antigüedad, ésta resultó casi impotente frente al nuevo adversario; es más aún, parecía que el invocarla sólo sirviera para acrecentar las fuerzas de ese adversario. En efecto, el camino que debía conducir a la época *clásica* de la filosofía griega permaneció casi por completo cerrado para el Renacimiento, que sólo pudo conocer esa filosofía envuelta en ropaje helenístico: el Renacimiento sólo conoce la doctrina de Platón a través del neoplatonismo. Así, pues, junto con la renovación del mundo de los conceptos antiguos se da también la del mundo de los mitos antiguos. Aun en la obra de Giordano Bruno se percibe cómo este último no está de ninguna manera definitivamente abatido, antes por el contrario, cómo interviene en forma activa y determinante en el pensamiento filosófico. Y esta influencia tanto mayor presión había de ejercer en aquellas esferas que no buscaban manifestar el puro pensamiento conceptual, sino expresar el sentimiento artístico o el sentimiento de la relación entre el yo y el mundo, entre individuo y cosmos. Y a medida que estas fuerzas van haciéndose más independientes, a medida que logran manifestarse con mayor libertad, van cayendo las resistencias que la Edad Media había opuesto al sistema de la astrología. La Edad Media cristiana tampoco había conseguido liberarse por completo de ese sistema; nunca había podido superarlo plenamente. Se le da cabida así como, a la postre, también se toleran y desarrollan las ideas fundamentales de la antigüedad pagana. Las antiguas figuras de los dioses sobreviven, pero quedan reducidas a la condición de demonios o espíritus de una clase

---

[170] Petrarca, *De secreto conflictu curarum suarum,* Praefatio.

inferior. Por fuerte que haya sido el primitivo sentimiento de terror que los demonios inspiraban al hombre, poco a poco fue menguando hasta quedar limitado por la confianza en la omnipotencia del único Dios, a cuya voluntad deben **[132]** rendirse todas las potencias adversas. Si por ello el *saber* de la Edad Media, principalmente la medicina y las ciencias naturales, está subordinado sin excepción a elementos astrológicos, la fe medieval empero ofrece un permanente correctivo contra ellos. No los niega ni los descarta, pero los subordina al poder de la providencia divina. Sólo en virtud de tal subordinación la astrología logra permanecer intacta como principio del saber temporal. El mismo Dante la acepta en este sentido; en efecto, en el *Convivio* expone un sistema científico completo que corresponde punto por punto al sistema de la astrología. Las siete ciencias del *trivio* y del *cuadrivio* corresponden a las siete esferas planetarias: la gramática corresponde a la esfera de la Luna, la dialéctica a la de Mercurio, la retórica a la de Venus, la aritmética a la del Sol, a Marte la música, a Júpiter la geometría, a Saturno la astronomía[171]. Por lo que concierne al Humanismo, cabe decir que en su forma originaria tampoco mudó de actitud con respecto a la astrología. En este sentido, Petrarca se acomoda plenamente a la concepción general cristiana: su posición con respecto a la astrología no difiere de la de San Agustín[172], a cuyos argumentos se remite expresamente. Y si durante su juventud Salutato Coluccio fue propenso a creer en la fatalidad astrológica, en su tratado *De fato et fortuna,* concebido en edad avanzada, venció esa proclividad y la combatió expresamente. Los astros por sí mismos no poseen ningún poder independiente; en verdad sólo deben ser considerados como instrumentos de la mano de Dios[173]. Pero cuanto más avanzamos en nuestro examen, tanto más percibimos cómo precisamente con el progreso del espíritu temporal y de la cultura mundana se fortalece la propensión a las doctrinas de la astrología. En la vida de Ficino, tan equilibrada y mesurada, la relación espiritual y moral con la astrología engendra un estado de desasosiego y de permanente tensión interior. También él se somete a la concepción general del cristianismo y de la Iglesia; también él destaca el hecho de que los cuerpos celestes tienen poder sobre el cuerpo del hombre, aunque eso sí, no pueden ejercer ningún género de coacción sobre su espíritu ni sobre su voluntad[174]. Par-**[133]-**tiendo de este punto combate a aquéllos que por medio de la astrología pretenden descifrar el futuro: "*si diligentius rem ipsam consideramus, non tam fatis ipsis, quam fatuis fatorum assertoribus agimur*"[175]. Y con todo no puede desconocerse que esta convicción teorética en la que concluye, no es capaz de mudar lo medular de su sentimiento de la vida. Ésta sigue siempre dominada por la creencia en el poder de los astros, y sobre todo por la creencia en el poder funesto de Saturno, que figuraba en el ascendente del propio horóscopo de Ficino[176]. El sabio no puede ni siquiera intentar sustraerse a la fuerza de su estrella; lo único que puede hacer es encauzarla hacia el bien al fortalecer en sí mismo las influencias benéficas que parten de

[171] Dante, *Convivio,* trattato secondo, Cap. XIV.
[172] Petrarca, *Epistol. rerum familiarium,* III, 8; a mayor abundamiento léase de Voigt, *Wiederbelebung des klass. Altertums*[2], I, pág. 73 y siguientes.
[173] Acerca del tratado de Salutato Coluccio *De fato et fortuna* (1396) léase de A. von Martin, *Coluccio Salutati und das humanistische Lebensideal,* Leipzig y Berlín, 1916, pág. 69 y siguientes y 283 y siguientes.
[174] Carta de Ficino a Cavalcanti, *Epistol.,* Lib. I, *Op.,* fol. 633: "Corpus... nostrum a corpore mundi fati viribus tanquam particula quaedam a tota sui mole violento quodam impetu trahitur, nec in mentem nostram fati vis penetrat, nisi ipsa se sua sponte prius in corpus fato subjectum immiserit... Recipiat a corporis peste seipsum animus quisque et in mentem suam se colligat, tunc enim vim suam fortuna explebit in corpore, in animum non transibit."
[175] Ficino, *Epistol.,* Lib. IV, fol. 781.
[176] Léase la carta de Ficino a Cavalcanti, *Epistol.,* Lib. III, fols. 731 y 732.

esa misma estrella y al desviar, dentro de lo posible, las perniciosas. La posibilidad de dar una forma propia a la vida depende de esa aptitud de formarla y orientarla hacia la unidad y la perfección dentro del círculo prescripto, y aun nuestra aspiración máxima no puede ni debe pasar de esos límites. En el tercer libro de su tratado *De triplici vita,* al que dio el título de *De vita coelitus comparanda,* Ficino desarrolló un sistema concluso de las formas de vida, llevado a cabo hasta los detalles últimos de acuerdo con la determinación y la fuerza de los astros[177]. En un ejemplo de este género se reconoce con particular claridad que fueron dos las potencias contra, las que el nuevo sentimiento de la vida renacentista había tenido que luchar y contra las que había hecho prevalecer su concepto y su ideal de humanidad. A cada intento de liberación del yo se oponía necesariamente una dificultad de especie y carácter doble; en efecto, por una parte se le oponía el *regnum gratiae,* y por otro el *regnum naturae* le exigía el acatamiento y la subordinación. Cuanto mayor era el vigor con que se rechazaba la primera exigencia, tanto más debía ganar terreno la segunda y tanto más considerarse la única valedera. A la obligación trascendente se opone así la inmanente, a la religiosa y teológica la natu-**[134]-**ralista, más difícil de superar y vencer: en último término el concepto de la naturaleza del Renacimiento se aproxima a las mismas fuerzas espirituales que habían engendrado también su concepto del espíritu y su concepto del hombre. Por tanto, lo que se pretendía era que estas fuerzas se volvieran en cierto modo contra sí mismas y fijaran ellas mismas sus propios límites. Si la lucha contra la Escolástica y la dogmática medieval había comenzado en lo externo, llegó un momento en que la lucha se hizo interior. Es fácil imaginar de qué modo arduo y tenaz debió de haberse desarrollado esa pugna; en efecto, toda la filosofía de la naturaleza del Renacimiento —tal como nace en el siglo XV y tal como continúa viviendo en el siglo XVI, es más aún, hasta principios del XVII—está profundamente penetrada por la concepción mágico-astrológica de la causalidad. Hay que comprender la naturaleza *según sus propios principios* (*juxta propria principia*); esta fórmula no parecía significar sino que había que explicar la naturaleza partiendo de las fuerzas innatas que en ella yacen. Pero ¿dónde aparecían con mayor claridad tales fuerzas? ¿En dónde se mostraban tan perceptibles y en forma tan general como en el movimiento de los cuerpos celestes? Si es posible descubrir en alguna parte la ley inmanente del cosmos, la regla universal que rige todo acontecer, aun el particular, la descubriremos en el movimiento de los cuerpos celestes. De modo que durante la época del Renacimiento la astrología y la magia, lejos de oponerse al *moderno* concepto de naturaleza, se convierten, por el contrario, en su más poderoso vehículo. La astrología y la nueva *ciencia* empírica de la naturaleza constituyen una unidad tanto por su contenido como por el vínculo personal que une a sus cultores. Para llegar a medir en todo su alcance esta unión, así como el poder que ejerce sobre la vida misma, sobre su concepción teorética y sobre su configuración práctica, tendríamos que representárnosla en cada uno de los pensadores considerado individualmente, tendríamos quizás que considerarla en la forma en que se nos presenta en la autobiografía de un hombre como Cardano. Copérnico y Galileo fueron los primeros que deshicieron ese nudo, aunque, en verdad, el desligar la *ciencia* de la astrología y de la magia no representa todavía la victoria total de la *experiencia* sobre el *pensamiento*, del *cálculo* y la *medida* sobre la especulación. Para que verdaderamente pudiera lograrse una real superación de tal índole, antes habría sido preciso que se cumpliera un cambio de la misma manera de pensar, que se hubiera creado una nueva lógica para concebir la naturaleza. El seguir paso a paso el nacimiento y la **[135]** formación

[177] Acerca del tratado de Ficino *De triplici vita* y acerca de su posición con respecto a la astrología, véase Panofsky-Saxl, *Dürers Melancolia,* I (Studien der Bibliothek Warburg Nr. II), Leipzig y Berlín, 1923, pág. 32 y siguientes.

paulatina de esa nueva lógica es de importancia capital para conocer las profundas conexiones sistemáticas dentro de la filosofía del Renacimiento, porque lo decisivo y esencial no es tanto el resultado mismo como el camino seguido para alcanzarlo. Si ese camino parece conducirnos a través de un fantástico caos de supersticiones, si aun en pensadores de la categoría de Bruno y de Campanella en ningún momento percibimos una precisa línea de demarcación entre mito y ciencia, entre *magia* y *filosofía,* no es menos cierto que siguiendo ese camino penetramos más profundamente en la dinámica del proceso espiritual por el que lenta pero continuamente se va operando la distinción de ambos dominios.

Ciertamente no debe entenderse esa continuidad como si la sucesión temporal de los pensamientos, representara y tradujera a la vez su sucesión sistemática. En efecto, no se trata aquí de un *progreso* temporal continuo que apunte en líneas precisas hacia una meta determinada. Lo antiguo y lo nuevo no marchan separados durante mucho tiempo, sino que se confunden constantemente. De modo que aquí sólo cabe hablar de un *desarrollo* en este sentido: esto es, qué los motivos particulares del pensamiento, precisamente en esa penetración recíproca y fluctuante van separándose poco a poco unos de otros, se van perfilando y cada vez con mayor nitidez van asumiendo determinadas formas típicas. El progreso inmanente del pensamiento se torna claro en esas formaciones típicas; ahora bien, en modo alguno es preciso que ese progreso corresponda a su curso empírico y temporal. En la superación de la imagen del mundo forjada por la astrología se distinguen ante todo dos grados distintos: uno consiste en negar el contenido de esa imagen; el otro, en intentar vestir ese mismo contenido con el ropaje de una nueva forma para poder proporcionarle así un nuevo fundamento sistemático. La última de estas posiciones es la característica de aquella forma de considerar la naturaleza que no parte directamente de los fenómenos mismos sino que enfoca el mundo empírico a través de la concepción aristotélico-escolástica de la naturaleza y procura acomodarlo a su sistema de conceptos. De este intento resulta una singularísima forma híbrida, una especie de astrología escolástica y de escolasticismo astrológico que, entre todos los sistemas particulares de la Edad Media, tiene sobre todo en el averroísmo su modelo. En el Renacimiento italiano este tipo de pensamiento toma cuerpo aún otra vez en forma típica en la obra de Pomponazzi. *De naturalium effectuum admirandorum causis sive de incantationibus* (1520). Si se considera el contenido de la obra, a primera **[136]** vista ésta no parece constituir más que un compendio de las supersticiones antiguas y medievales. En ella están resumidas y ordenadas por grupos las múltiples especies de presagios y apariciones milagrosas, las distintas formas de adivinación y de magia. Aunque la actitud de Pomponazzi se manifieste crítica y escéptica en cada una de sus declaraciones sobre lo milagroso, por otro lado en ningún momento ataca abiertamente la supuesta verdad de tales cosas ni afirma que no sean dignas de que se les dé asenso. Para él, esa verdad está garantizada por la *experiencia,* experiencia que el filósofo crítico acepta simplemente, sin alterar su contenido. De ahí que, por extraño e inverosímil que parezca un efecto de cualquier clase, la teoría —que nada tiene que objetar a la observación, sino que por el contrario tiene que *asistirla*— lejos de oponerse y combatir el puro *que,* la realidad de ese resultado, debe más bien buscar en ese *que* su *porqué*, en el fenómeno su *causa.* Ciertamente sólo hallamos ésta cuando logramos superar los casos particulares en que se dan los fenómenos, cuando en última instancia conseguimos reducir cada efecto particular, por enigmático que como tal parezca, a una forma general de legalidad. Y para Pomponazzi precisamente esa forma se da en la influencia y en los efectos de los cuerpos celestes, es decir, en la causalidad astrológica. Por eso, ésta constituye para él ni más ni menos que el postulado fundamental en el que debe apoyarse toda explicación del acontecer natural. Ningún

acontecimiento puede considerarse completamente comprendido si no se lo entiende en su conexión con las últimas causas de todo ser y de todo acaecer; por otra parte no se da hecho alguno en la naturaleza que no se pueda explicar hasta cierto punto, a lo menos en su principio y en su posibilidad, por el influjo que los astros ejercen sobre el mundo terrestre. Por eso para Pomponazzi todos los *milagros* particulares responden a alguna de esas influencias. En el transcurso de toda su obra procura demostrar que para explicar los supuestos efectos de los encantos, los fenómenos mágicos, la interpretación de los sueños, la quiromancía, la nigromancia y demás cosas de este jaez no se ha menester de otras fuerzas que de las astrales. Si sólo por ellas la creencia popular puede explicarse tales fenómenos, ya que en éstos ve el derrame de fuerzas y de actos de voluntad personales, el teórico por su parte debe rechazar el supuesto que abandona los acontecimientos de la naturaleza a la arbitrariedad. Para el teórico no puede haber una intervención directa, sea demoníaca, sea divina, que altere la ley del acaecer natural, pues la influencia de Dios sobre el mundo no se ejerce **[137]** de otro modo que por medio de los cuerpos celestes, los cuales no son únicamente meros signos de la voluntad divina; son, sobre todo, auténticas e indispensables causas segundas[178]. No importa que consigamos o no señalar la causa segunda de cada acontecimiento singular, que podamos seguirla en la serie ininterrumpida de acontecimientos; es suficiente que sepamos que esa serie existe y que es absolutamente necesaria[179]. La mente filosófica no puede desistir en ningún caso particular de tal exigencia, no debe darse por satisfecha con ninguna explicación que ignore el medio de la causalidad astrológica o que impida de antemano su investigación, pues si se admitiera aun una sola y única excepción de esa ley general, el orden de la naturaleza perdería con ello toda íntima consistencia. Si los ángeles y los demonios pudieran ejercer una influencia directa —esto es, sin valerse de los cuerpos celestes— sobre los objetos de la naturaleza y sobre el mundo de los hombres, ya no podría explicarse qué significación tengan ni para qué sirvan los tales cuerpos celestes; ya no podría explicarse qué función deban cumplir en el conjunto del universo[180]. Como vemos, es ésta una singularísima forma de concebir la astrología y no menos extraña manera de fundarla. En efecto, no domina en esta concepción el afán de proyectarse hacia el futuro para arrancarle su misterio, ni el examen empírico ni la teoría matemática; en verdad se trata de una lógica que comienza por intentar deducir *a priori* que la forma de la astrología es hasta cierto punto la única forma adecuada a nuestro conocimiento de la naturaleza. De esta suerte la causalidad astrológica se convierte en —y empleemos una expresión moderna— condición de la *inteligibilidad de la naturaleza.* Para Pomponazzi tal causa-**[138]-**lidad, lejos de significar un retorno a la creencia en lo sobrenatural, constituye la única garantía segura de la validez absoluta de las leyes naturales. Así, pues, por paradójico que a primera vista parezca, es ésta una concepción de la astrología enteramente *racional.* Se afirma el incondicional dominio de los astros sobre todo lo terrestre sólo a fin de mantener en pie el incondicional

---

[178] "Et certe (cognosces) superos in haec inferiora non operari nisi mediantibus corporibus coelestibus... Ex quibus concluditur omnem effectum hic inferius aut per se aut per accidens reduci ad coelum et experitia corporum coelestium miranda et stupenda posse cognosci et pronuntiari." Pomponazzi, *De naturalium effectuum admirandorum causis seu de incantationibus,* Cap. X, edición de Basilea, 1567, pág. 122.

[179] "Ultimo supponitur, quod in rebus difficilibus et occultis responsiones magis ac inconvenientibus remotae ac magis sensatis et rationibus consonae sunt magis recipiendae quam oppositae rationes... His modo sic suppositis tentandum est sine daemonibus et angelis ad objecta respondere... Effectus inferior immediate non fit a Deo super nos, sed tantum mediantibus ejus ministris. Omnia enim Deus ordinat et disponit ordinate et suaviter legemque aeternam rebus indidit quam praeterire impossibile est." Ibid., págs. 131, 134; léase también el Cap. 12, pág. 223.

[180] Véase la obra citada, Cap. X, pág. 142; Cap. XIII, pág. 299.

primado de la razón científica. En esta obra Pomponazzi apunta al mismo blanco al que tienden todos sus demás escritos filosóficos. Pretende substituir la *creencia* por la *ciencia*; pretende, en lugar de una explicación trascendente, una puramente *inmanente.* Su ética también está orientada en este sentido; la concibe Pomponazzi independientemente de toda idea que suponga la inmortalidad o una vida futura; la funda sobre bases propias e intenta hacerla derivar de la autonomía y de la seguridad originarias de la razón; la misma dirección señala asimismo su psicología en la que combate la oposición dualista de *alma* y *espíritu* e intenta demostrar que también hay que comprender hasta las más elevadas funciones del espíritu en su relación orgánica con las facultades sensitivas, y según esto, con las funciones del cuerpo. Lo que Pomponazzi había aspirado para la ética y la psicología en su libro *De immortalitate animi*, quiere cumplirlo para la filosofía de la naturaleza en su tratado *De incantationibus.* En él procura mostrar cómo todas las actividades mágicas de cuya efectividad o posibilidad no puede dudarse, no son capaces con todo de romper el marco de una única causalidad inmanente de la naturaleza. La naturaleza como tal no reconoce nada ordinario ni nada extraordinario; tales distinciones son establecidas sólo por nuestra capacidad de percepción. Pues aun todo lo que al pronto parece llevarnos más allá de su esfera, nos vuelve a conducir a ella en la investigación más profunda. Lo contingente y lo individual se resuelven en lo necesario y en lo general. Si por un lado este resultado parece un triunfo de la concepción astrológica del mundo, por otro, en cambio, si lo examinamos con mayor detenimiento, veremos que esa misma concepción ha quedado singularmente descompuesta. Como lo ha demostrado Warburg en su historia de la astrología, ésta presenta desde el principio una doble faz espiritual. Como *teoría* procura presentarnos las eternas leyes del universo en sucesión precisa y clara, mientras que su *praxis* permanece en el plano de la manifestación del terror que los demonios producen, de la manifestación de *la forma más primitiva de la causalidad religiosa*[181]. La **[139]** gran significación histórico-cultural del tratado de Pomponazzi *De incantationibus* estriba en el hecho de que aun perteneciendo plenamente al círculo censurable del modo de ver astrológico, practica una separación neta y consciente de los dos momentos fundamentales que hasta entonces habían permanecido inextricablemente enredados. En este sentido, la obra de Pomponazzi, que a primera vista parece constituir un arsenal de creencias en lo sobrenatural, contiene un pensamiento crítico auténtico. Se deshace del elemento puramente *primitivo,* del elemento demoníaco que supone la creencia en el poder de las estrellas; una vez libre del elemento fantástico sólo queda la idea de una única é inquebrantable legalidad de los acontecimientos naturales, legalidad que no admite excepciones ni contingencias: la causalidad *demoníaca* de la creencia retrocede ante la causalidad de la ciencia[182]. Esta última, por cierto, ya que para Pomponazzi no existe todavía ciencia exacta de la naturaleza, queda ligada aún y por entero a la esfera ideológica tradicional de la astrología. Pero ya se puede prever que una vez que se haya roto ese marco, una vez que el concepto astrológico de la causa sea reemplazado por el físico-matemático, la formación de este último no encontrará ya entorpecimientos ni obstáculos que se le opongan. En este sentido, es decir, de un modo completamente indirecto, la obra tan extraña y abstrusa de Pomponazzi ha contribuido, en lo que concierne al aspecto puramente metodológico, a preparar el camino de la nueva concepción del acaecer natural, propio de las ciencias exactas.

---

[181] Véase de A. Warburg, *Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten,* Sitzungsber. der Heidelberg. Akad. d. Wissensch., Philos.-hist. Klasse, 1919, págs. 24, 70.

[182] Véase a este respecto la contraposición de los conceptos *filosófico* (peripatético) y *religioso* de causa: *De incantationibus,* Cap. X, pág. 198; Cap. XIII, pág. 806; véase además de Douglas, *The philosophy and psychology of Pietro Pomponazzi,* Cambridge, 1910, pág. 270 y siguientes.

Pero al mismo tiempo la obra de Pomponazzi lleva implícita otra consecuencia; el paso al severo naturalismo que en él se cumple sólo se llevó a cabo cuando se extendió la fuerza y el dominio exclusivo del puntó de vista naturalista a la totalidad de la vida del espíritu. No debe haber aquí ningún límite ni línea de separación, de la misma manera que no puede ponerse en duda que la relación de causa y efecto sea un nexo único y unívoco. Tal condición del nexo causal excluye el hecho de que, junto a la esfera de la determinación general que llamamos naturaleza, haya alguna otra región que se sustraiga a esa determinación. Aun la vida es-**[140]**-piritual, con todo aquello que solemos tener por un reino de origen libre y de productividad creadora, sólo puede ser considerada como verdaderamente comprendida después de haber sido reducida a las mismas leyes que todo lo rigen y en las cuales descansan, en última instancia, todo el orden y todas las relaciones del mundo de los fenómenos. En el lenguaje de Pomponazzi esto significa que la causalidad astrológica no sólo constituye el principio de toda explicación de los acontecimientos de la naturaleza sino también el principio constitutivo de la historia. Toda evolución histórica, lo mismo que todo ser y devenir de la naturaleza, dependen del poder de los astros. De ellos recibe la historia su primer impulso; por ellos están decididamente determinados todo su desarrollo y todo su progreso. El radicalismo de tal concepción se manifiesta sobre todo cuando el filósofo la aplica a la historia de las religiones. En este aspecto, Pomponazzi no es el único que interpreta así los hechos, pues en realidad sólo representa una consecuencia hacia la que siempre había tendido el sistema de la astrología. El creer que también las formas de la fe tengan, como las de la naturaleza, sus propias *épocas,* sus períodos de prosperidad y apogeo y sus períodos de decadencia, como así también que tales cosas puedan leerse en el cielo, constituyen un modo de ver familiar a la astrología. Así, la fe judaica se reducía a la conjunción de Júpiter con Saturno, la fe caldea a la de Júpiter con Marte, la fe egipcia a la conjunción de Júpiter con el Sol, la mahometana a la de Júpiter con Venus. Y ni siquiera ante el mismo cristianismo se detiene esta construcción astrológica de la historia; Cecco d'Ascoli en el año 1327 hubo de expiar con la muerte en la hoguera el intento de determinar la Natividad de Jesucristo. Burckhardt dice de tales empeños que en sus consecuencias ulteriores debían acarrear "un total eclipse de todo lo suprasensible"[183] y quizá esa consecuencia de que habla Burckhardt, en ninguna parte como en la obra de Pomponazzi surja con propósito más consciente, pues en ella el filósofo necesita ni más ni menos que de ese *eclipse* para que frente a él puedan destacarse con tanto mayor claridad y brillo la autarquía y autonomía de las leyes naturales. En este sentido Pomponazzi llega hasta los límites extremos; llega a consecuencias que quizás nunca habían sido formuladas con tal agudeza y tan sin reservas. Las mudanzas que ocurren en el cielo corresponden, al mismo tiempo y con un carácter íntimamente necesario, a las "transformaciones de las figu-**[141]**-ras de los dioses". Eso sí, parece que nos encontramos aquí en un dominio completamente *irracional*, en un dominio rebelde a la causalidad de la naturaleza, pues ¿acaso la raíz última de las religiones no está en la revelación, en las inspiraciones directas que sus profetas reciben? Pero precisamente aquí interviene de nuevo la singular concepción de Pomponazzi. Aunque por un lado no niega la revelación, por otro pretende que se acomode a la marcha general y a las leyes de la naturaleza. Tampoco queda infringida en este punto la proposición fundamental de que Dios no actúa nunca de una manera directa sobre el mundo terrestre inferior, pues lo hace siempre valiéndose de determinadas causas segundas. También todo el devenir de las formas religiosas en cuanto producirse empírico-temporal, está sujeto a esas causas segundas. El hecho de

---

[183] Burckhardt, *Kultur der Renaissance*[8], II, 243.

que pueda surgir un fundador de religiones presupone en ese devenir una *disposición* natural y exige ulteriormente determinadas condiciones, únicamente bajo las cuales su acción puede llegar a ser eficaz. Si reunimos estas circunstancias naturales e intentamos penetrar hasta su última causa unitaria, llegamos nuevamente a la idea del poder de los astros. Todo ser y todo acontecer espirituales dependen también de las constelaciones, pues éstas engendran tanto al artista y al poeta como al profeta, al *vates.* También aquí hay que mantener alejada toda ideal que implique la posibilidad de que el hombre sea *poseído* por fuerzas exteriores, ya demoníacas, ya divinas. Si bien Dios, en última instancia, como origen de todo acontecimiento es también el origen de la iluminación del vidente, la iluminación misma depende también del estado cósmico del mundo, determinado a su vez por la disposición de los cuerpos celestes. Entonces esa disposición es la que despierta la fuerza del profeta y la que determina su éxito o su fracaso[184]. Por lo tanto, ninguna forma religiosa puede aspirar a permanecer como eterna verdad, y por decirlo así, por encima del tiempo, porque cada una nace como algo determinado en el tiempo y a él ligado. Lo mismo **[142]** que con toda existencia natural, acontece con la fe, esto es: tiene períodos de florecimiento y períodos de marchitez, de nacimiento y de muerte. También el paganismo tuvo su época, durante la cual el dominio correspondió a sus dioses y sus plegarias e invocaciones tuvieron su efecto. Y lo mismo puede decirse del judaísmo y del islamismo; y no puede negarse que tanto la misión de Jesucristo como la de Moisés y la de Mahoma fueron anunciadas y atestiguadas por determinados *milagros.* Estos signos y presagios no son empero en ningún caso milagros en el sentido absoluto, no se trata de fenómenos que contraríen a la naturaleza o que estén fuera del orden natural. Los llamados milagros no son en realidad sino fenómenos raros y extraordinarios que sólo se repiten después de grandes períodos de tiempo y que están ligados a cada una de las grandes revoluciones espirituales que ocurren en el mundo. Aparecen en mayor profusión y se dan con mayor fuerza en los momentos en que surge una nueva fe; tórnanse después marchitos y débiles cuando aquélla comienza a envejecer y acaba por sucumbir ante una más joven y más potente. De ahí que *lo* dicho de los dioses pueda aplicarse también a sus manifestaciones, a sus predicciones y oráculos, es decir, que tienen escrita en las estrellas su hora determinada: "*neque enim signum vel scriptura, vel vox hoc ex se facere possunt, sed virtute corporum coelestium hoc fit faventium tali legislatoribus et ejus stigmatibus... Nam veluti nunc orationes factae valent ad multa, sic tempore illorum deorum hymni dicti in eorum laudem proficiebant tunc: proficiebant autem, quia tunc sidera illis favebant, nunc vero non favent, quoniam propitia sunt istis qui nunc sunt*"[185]. Según Pomponazzi ni el cristianismo queda excluido del ciclo del nacer y del fenecer. También en él, antes que una absoluta existencia eterna encontramos la prueba de la regla universalmente válida del nacer y del decaer. Y Pomponazzi no teme interpretar de este modo los signos de la época que señalan el cercano fin de la fe cristiana. Ni el signo de la cruz que venció a los dioses y al culto pagano está dotado de fuerza y validez ilimitadas; en este

---

[184] "...Illa oracula non semper reperiuntur vera: quoniam stellae non sunt semper secundum eundem et unum motum: et vulgares attribuebant hoc numinibus iratis cum veram causarn ignorarent. Sed haec est consuetudo vulgi, ascribere daemonibus vel angelis quorum causas non cognoscunt... Deus autem non tantum unius est causa, verum omnium; quare et omnium vaticiniorum causa est, secundum tamen alteram et alteram dispositionem coelorum... dat unum vaticinium et secundum alteram alterum... Modo quis est tam philosophiae expers, qui nesciat secundum dispositionem varietatem et effectus variari." Pomponazzi, *De incantat.,* Cap. 12, pág. 230.

[185] Ibid., Cap. 12, pág. 287.

mundo terrestre nada existe, ni en lo espiritual ni en lo natural, que en su principio mismo no tenga a la vez prescripto su fin[186].

[143] En este punto la obra de Pomponazzi nos ofrece a un tiempo la doble perspectiva de los problemas más generales que agitaron la filosofía del Renacimiento y las contradicciones y dificultades que ésta tuvo que superar dentro de sí misma. En este momento pugna por nacer un nuevo concepto de la naturaleza y un nuevo concepto del hombre. Pero estos dos conceptos no pueden asociarse inmediatamente, pues ambos parecen representar dos tendencias del espíritu no sólo distintas sino esencialmente antitéticas. Cuanto mayores son la claridad y agudeza con que tales conceptos se determinan tanto más inexorable se hace el conflicto entre ellos. Considerado desde el punto de vista de la naturaleza, el mundo de la libertad continúa siempre siendo un misterio, una suerte de milagro. Pero no se puede reconocer ese milagro sin detrimento del sentido específico —tal como el Renacimiento lo concibe— del concepto de naturaleza. En efecto, ése sentido estriba en el pensamiento de que toda explicación de la naturaleza debe suponer la unidad y unicidad de ésta. Este monismo metódico por lo pronto parece excluir todo dualismo en los contenidos del ser. El mundo histórico y cultural no puede estar junto al mundo de la naturaleza como un *estado dentro de otro estado,* sino que debe ajustarse a éste y subordinarse a sus leyes generales. Pero contra tal reducción y subordinación, que desde el punto de vista del concepto de conocimiento que tiene el Renacimiento parece inevitable, se subleva continuamente sin cesar su sentimiento de la vida. En cierto modo podemos ver en el tratado de Pomponazzi *De incantationibus* uno de los polos de este movimiento, y en el escrito combativo de Pico contra la astrología, el otro. Ahora bien, junto a esto no faltan tampoco tentativas de crear, entre estas dos polares oposiciones, una compensación conciliatoria y de mediación. Uno de los motivos básicos de la filosofía del Renacimiento, el motivo del microcosmos, que constituye una esfera media en la que se encuentran y determinan mutuamente el concepto de naturaleza y el de *humanitas* que el Renacimiento tiene, ya parecía ofrecer desde el primer momento ese término de conciliación. Como símbolo, como imagen de la naturaleza, el hombre tanto se relaciona con esa naturaleza como se distingue de ella. La abarca en sí mismo sin que por ello deba anegarse en ella; contiene **[144]** todas las fuerzas de la naturaleza y aun una más, específicamente propia: la de la *conciencia.* De esta idea nace un nuevo motivo que entrando también en la esfera astrológica del pensamiento la va transformando paulatinamente en lo íntimo. La concepción astrológica del mundo no sólo estaba asociada desde antiguo al pensamiento del microcosmos sino que en verdad parece ser la consecuencia y el cumplimiento natural de éste. La exposición que Ficino hace de la astrología en su tratado *De vita triplici* comienza con la consideración de que el mundo, lejos de constituir un conjunto formado por la mera agregación de elementos muertos, es un ser animado en el que no pueden darse meras *partes* que, junto al todo y fuera de él, posean una existencia independiente. Lo que, considerado superficialmente, miramos como parte del universo, en realidad debemos verlo —examinado en su sentido profundo— como órgano que en el conjunto coherente de la vida cósmica posee un determinado puesto y tiene asignada una función necesaria. La unidad del complejo universal de actividad debe por fuerza articularse en una gran multiplicidad de órganos; esta diferenciación empero no significa en modo alguno que la parte se distinga independientemente del todo sino que

---

[186] "Ita est in talibus legibus veluti in generabilibus et corruptibilibus. Videmus enim ista et sua miracula in principio esse debiliora, postea augeri, deinde esse in culmine, deinde labefactari, donec in nihil revertantur. Quare et nunc in fide nostra omnia frigescunt, miracula desinunt, nisi conficta et simulata: nam propinquus videtur esse finis... Non enim influit aliqua virtus de coelo nisi in quodam tempore, et non ultra: ita est etiam de virtutibus imaginum." (Ibid., Cap. 12, pág. 286.)

es en verdad la expresión siempre diferente y nueva de éste, es decir, un aspecto particular de su modo de manifestarse. Por otra parte un cosmos armónico y concluso, esa *concordia mundi,* no sería posible si en el engranar reciproco de las distintas fuerzas particulares no existiera al mismo tiempo un determinado orden jerárquico. La actividad del universo no sólo guarda una forma determinada sino que exhibe además en todo una dirección absolutamente determinada. El camino conduce de arriba hacia abajo, del reino de lo inteligible al reino de lo sensible. Las elevadas esferas celestes derraman perpetuamente los torrentes que no sólo conservan el ser de la Tierra sino que permanentemente lo fecundan. Pero esta física de la emanación que Ficino expone por completo en su sentido más antiguo —principalmente en el sentido de *Picatrix,* el clásico manual de la magia y de la astrología de la última época helenística[187]— no podía mantenerse por mucho tiempo. En efecto, su base más firme queda destruida desde que el pensamiento filosófico del *Quattrocento* formula la crítica decisiva de la noción del cosmos dispuesto en grados. En la nueva cosmología **[145]** que se inicia por obra de Nicolás de Cusa no existe ya un *arriba* absoluto ni un *abajo* absoluto, y por lo tanto tampoco una única dirección, sin más, de la acción. El pensamiento que concibe el mundo como un organismo cobra mayor fuerza en el sentido de que cada uno de los elementos que compone el mundo, con igual derecho que cualquier otro, puede ser considerado como centro del todo (véanse las páginas 45 y 46 del presente libro). La hasta ese momento unilateral relación de dependencia entre el mundo inferior y el superior va adquiriendo cada vez con mayor decisión la forma de una pura relación correlativa. Y con ello, aun allí donde los supuestos; generales del pensamiento astrológico conservan su fuerza el tipo de ese pensamiento así como su propio fundamento tienen que transformarse poco a poco. Esa transformación se da con la mayor claridad en Alemania, en la filosofía de la naturaleza de Paracelso. En ella se conserva enteramente la conexión y la correspondencia entre el mundo *grande* y el mundo *pequeño.* Para Paracelso esa correspondencia constituye: la base de toda ciencia médica. Si la filosofía es el *primer pilar de la medicina,* la astronomía constituye *el otro pilar.* "En primer lugar el médico debe saber que hay que comprender al hombre en esa otra mitad que concierne a la *astronomicam philosophiam* y que el hombre debe ser referido a ésta y el cielo a él; de otro modo no será un médico del hombre porque el cielo retiene dentro de su esfera la mitad del cuerpo y aun la mitad de las enfermedades. ¿Qué médico será aquél que no pueda comprender las enfermedades de esa mitad?... ¿Qué médico es el que no domina la cosmografía, de la que sería preciso que tuviera un conocimiento acabado, ya que todos los acontecimientos encuentran en ella su confirmación y ya que sin la cosmografía nada ocurre?" Con todo, la armonía entre hombre y mundo, armonía cuyo conocimiento preciso constituye el fin capital de toda ciencia médico-teorética, ya no se entiende aquí en el sentido de una simple dependencia. "De dos gemelos que se parezcan ¿cuál de ellos ha tomado del otro lo que hace que se asemejen? Ninguno de los dos. Pues ¿por qué queremos llamarnos hijos de Júpiter o de la Luna si somos como gemelos de estos planetas?" Si se quisiera explicar la relación de semejanza por la relación causal, habría que desplazar el centro de gravedad de tal relación del ser *exterior* al ser *interior,* del ser de las cosas al ser del *espíritu.* En efecto, se podría decir más fácilmente que Marte tiene del hombre y no que éste tiene de Marte, "porque el hombre es más que Marte y que los **[146]** otros

[187] Acerca del *Picatrix,* véase Hellmut Ritter, *Picatrix, ein arabisches Handbuch hellenistischer Magie,* Vortr. der Bibliothek Warburg, I (1921/22), pág. 94 y siguientes.

planetas"[188]. Adviértese aquí nuevamente cómo se introduce en la rígida esfera naturalista del pensamiento astrológico un nuevo motivo que en el fondo le resulta extraño. La consideración teorética puramente causal se transforma en teleológica y todas las determinaciones sobre las relaciones entre macrocosmos y microcosmos, aun en aquellos casos en que por su contenido debían permanecer invariables, adquieren hasta cierto punto un significado distinto. Al motivo astrológico del destino se opone ahora también la conciencia ética del hombre. Ya en la estructura externa de la medicina y de la filosofía de la naturaleza de Paracelso se manifiesta esa singular amalgama. En el *Buch Paragranum,* que pretende señalar las *cuatro columnas* de la medicina, se nombra junto a las tres columnas —filosofía, astronomía y alquimia— a la *virtus*: "sea la cuarta columna la virtud, y que el médico la conserve hasta la muerte porque en ella se resuelven y se conservan las otras tres columnas"[189]. El pensamiento del microcosmos —tal como lo había concebido la filosofía del Renacimiento— no sólo consentía una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, un paso tal de la física a la ética, sino que precisamente lo exigía, pues en la noción del microcosmos la cosmología no sólo estuvo ligada desde el principio con la fisiología y con la psicología sino además con la ética. Si este pensamiento pretende por un lado que el yo del hombre se entienda partiendo del mundo, por otro, tal pretensión lleva implícita la exigencia de que el auténtico y verdadero conocimiento del mundo sólo puede cumplirse por mecho del autoconocimiento. En Paracelso ambas exigencias están en un mismo plano de importancia. Por un lado el hombre no es, según él, sino "una imagen reflejada en un espejo y puesta allí por los cuatro elementos" y "de tal modo que lo que está en el espejo no puede dar razón alguna de su ser ni puede darse a conocer qué sea, pues está allí como una imagen muerta; no de otro modo es el hombre en sí mismo; nada proviene de él, todo del conocimiento exterior de cuyas figuras él es tan sólo el espejo."[190] Mas esta *imagen muerta* resume por otro lado todas las fuerzas de la pura subjetividad, toda la fuerza del conocer y del querer, y precisamente por ello y en un nuevo sentido se convierte en cen-**[147]-**tro y médula del mundo. "Pues lo relativo al ánimo del hombre es cosa de tal magnitud que nadie puede expresarla. Y así como Dios mismo y la materia prima y el cielo son la trinidad eterna e inmutable, así también, de esa condición es el ánimo del hombre. Por eso por y con su ánimo llega el hombre a la bienaventuranza... Y si conociéramos acabadamente nuestro ánimo, nada habría imposible para nosotros, hombres, en esta tierra."[191]

Aun allí donde la imagen astrológica del mundo permanece todavía intacta, se percibe el claro empeño por conquistar a la subjetividad un puesto más elevado dentro de esa misma imagen del mundo. Paracelso recoge aquí el pensamiento de un hombre al que, si no loa con el epíteto de predecesor, considera en cambio como el *mejor médico italiano*[192]. Está apreciación sobre Ficino se refiere visiblemente a los tres libros de *De vita* en los cuales Ficino había intentado constituir un sistema completo de medicina sobre bases astrológicas. La doctrina de las irradiaciones siderales según la cual la influencia de los astros determina la totalidad del modo de ser físico y del comportamiento moral del hombre en el escrito de Ficino se había debilitado ya considerablemente. Eso sí, el lazo que desde la hora de su nacimiento relaciona a cada

[188] *Theophrast von Hohenheim, gen. Paracelsus, medizinische, naturwissenschaftliche und philosophische Schriften,* edición de Karl Sudhoff, tomo VIII (Munich, 1924), pág. 68 y siguientes; 103 y siguientes.
[189] Paracelsus, *Buch Paragranum,* edición Sudhoff, pág. 56.
[190] Paracelsus, *Buch Paragranum,* edición Sudhoff, pág. 72.
[191] Paracelsus, *Liber de imaginibus,* Cap. XII, Werke, hg. von Joh. Huser, Basilea, 1589, IX, 389.
[192] Carta a Christoph Clauser, *Werke,* edición Huser, tomo VII.

uno de los hombres con *su* planeta, según Ficino no puede cortarse. Continuamente se queja él mismo del nefasto influjo que el astro funesto que figura en el ascendente en su propio horóscopo, ejerce sobre él y sobre el desarrollo general de su vida. La facilidad y la seguridad de la conducta en la vida, que Júpiter concedió a otros como regalo, le han sido negadas a él, hijo de Saturno. Y con todo, reconocer que el destino está determinado por el influjo de los astros no significa para Ficino una renuncia definitiva a dar forma independiente a su propia vida. Y el motivo de la cansada y dolorosa resignación con que se entrega a la voluntad del destino es paulatinamente sofocado por un nuevo acento más libre. Si no le es dado al hombre elegir su astro ni, por lo tanto, su naturaleza física y moral, su temperamento en cambio es perfectamente libre de acertar en la elección dentro de los límites que le prescriben los astros, pues cada uno de ellos contiene en su propia esfera una multitud de distintas y aun contrarias configuraciones de la vida, y a la voluntad del hombre le es lícito el **[148]** decidirse definitivamente por una de ellas. Así, por ejemplo, Saturno por un lado es el demonio de la pereza y de la desmayada e infructuosa melancolía que aquélla supone; por otro en cambio es el genio de la reflexión intelectual y de la meditación, de la profundidad de la inteligencia y de la contemplación. Una polaridad tal que yace en los astros mismos —circunstancia que había sido reconocida y expresada en forma clara precisamente en el mismo sistema astrológico— permite que el hombre elija libremente por la decisión de su propia voluntad. Si el ámbito del querer y del obrar humanos está rígidamente delimitado, no lo está en cambio la dirección de la voluntad. Así, pues, y según esto, si la voluntad está enderezada en el sentido de las fuerzas superiores o en el de las inferiores, de las fuerzas espirituales o sensibles que el planeta encierra como posibilidades indiferentes, resulta que no sólo pueden darse formas distintas, sino también formas contrarias de vida individual. Y lo mismo que las formas de la vida, también la felicidad y la desdicha dependen del impulso de la voluntad. El mismo planeta puede convertirse tanto en amigo como en enemigo del hombre; puede desplegar sus fuerzas ya portadoras de ventura, ya de desdichas, según la íntima actitud que el hombre asuma con respecto a él. De suerte que Saturno es hostil a todos aquellos que llevan una vida vulgar, pero es amigo y protector de los que procuran desarrollar los dones que en lo profundo de él yacen, que se entregan con todo el ardor de su alma a la divina contemplación. Así, pues, Ficino conserva aún el pensamiento de la *filiación de los planetas*, sólo que junto a la derivación natural de ellos reconoce además una derivación espiritual, una, como ya se ha dicho, *filiación electiva de los planetas.* Aunque de todos modos el hombre haya nacido bajo el influjo de un planeta determinado y deba vivir bajo su influencia, siempre encontrará posibilidades y fuerza entre las que el planeta guarda dentro de sí, para desarrollarse y llevar a cabo su plena madurez. Es más aún; según las inclinaciones espirituales y esfuerzos que el hombre fomente y haga prevalecer en su espíritu, puede colocarse ya bajo el influjo de tal astro, ya bajo el de otro distinto[193]. Por este camino Ficino procura hacer encajar en su sistema teológico **[149]** las doctrinas fundamentales de la astrología. Para él existe un triple orden de las cosas que el filósofo caracteriza con los nombres de *providentia, fatum* y *natura.* La providencia es el reino de los espíritus, el destino es el reino de las almas, la naturaleza, el reino de los cuerpos. Si los cuerpos se mueven bajo la coerción de las leyes naturales, y el alma *racional,* en tanto que está sujeta al cuerpo y en él entrañada como fuerza motora, sufre la reacción permanente del mundo de los cuerpos —con lo que queda aprisionada en la necesidad de éste—, en cambio el puro principio espiritual posee en el hombre la facultad de liberarse de todo

---

[193] No entro en mayores particularidades sobre la obra de Ficino, *De vita triplici,* pero remito al lector a la exposición de Panofsky y Saxl, *Dürers Melancolia,* I, pág. 32 (apéndice IV), donde también se dan abundantes ejemplos tomados de la obra de Ficino.

lazo de ese tipo. Lo que llamamos *libertad* del hombre consiste en que éste, aunque esté subordinado a ese triple orden, puede mudarse de uno a otro. Aunque estemos sujetos por nuestro espíritu a la providencia, por nuestra imaginación y sensibilidad al destino y por nuestra particular naturaleza a la naturaleza general del universo, en virtud de nuestra razón somos, en cambio, señores de nosotros mismos (*nostri juris*) y estamos libres de toda traba puesto que podemos someternos ya a uno, ya a otro de estos órdenes[194]. En este punto el mismo sistema astrológico de Ficino desemboca en aquella esfera del pensamiento de la Academia florentina dentro de la cual se mueven las ideas que Pico expuso en su discurso sobre la dignidad del hombre. El hombre tiene en cada orden del ser sólo el puesto que él mismo se da. Su ser individualmente determinado depende en última instancia de su determinación, la que en verdad no es tanto una consecuencia de su naturaleza como una consecuencia de su libre acción.

[150] Pero si Ficino, a pesar de su lucha permanente con el problema, no llega a darle en realidad sino una mera solución aparente y de compromiso, en cambio con el escrito de combate de Pico contra la astrología estamos ya en un terreno completamente distinto. La ensambladura de la astrología queda deshecha de un solo golpe. El que precisamente Pico haya logrado alcanzar semejante resultado es algo que a primera vista parece una extraña anomalía histórica; porque, en efecto, la totalidad de su doctrina está subordinada enteramente a la coacción del pensamiento mágico y cabalístico que domina, además de su filosofía de la naturaleza, su misma filosofía de la religión. Entre las novecientas tesis con cuya defensa inicia Pico su carrera filosófica, se encuentran nada menos que setenta y una que pertenecen a esa esfera del pensamiento y a las que el mismo Pico designó expresamente como conclusiones cabalísticas[195]. De ahí que sea comprensible la admiración que manifiesta Franz Boll, uno de los más profundos conocedores de la historia de la astrología, cuando considera que precisamente Pico —en cuya contradictoria naturaleza más que el impulso para hacer una aguda crítica obraba con gran poder la mística neoplatónica y neopitagórica— haya rechazado tan incondicionalmente la astrología por una parte mientras que por otra sustenta ni más ni menos que todas las tendencias filosóficas de las cuales se nutrió la ciencia astrológica y en virtud de las cuales ganó ésta su profundidad[196]. Si se atiende a la peculiaridad espiritual del escrito de Pico no puede afirmarse con todo, como lo hace Boll, que una solución semejante se deba a un impulso exterior, que se reduzca al efecto conmovedor que sobre los espíritus tuvo la prédica de Savonarola. Antes por el contrario, tratábase aquí de fuerzas interiores e independientes cuya raíz última se reconoce ciertamente no en la concepción de la naturaleza de Pico, sino en su sentido general de la ética. Si en su metafísica como en su teología y en su filosofía de la naturaleza Pico está ligado con el pasado por un lazo que no puede desgarrar, en cambio en lo tocante a la ética es uno de los primeros que anuncian y señalan los nuevos horizontes del genuino espíritu del

---

[194] Véase de Ficino, *Theologia Platonica,* Lib. XIII (fol. 289): "Iis quasi tribus rudentibus toti machinae colligamur, mente mentibus, idolo idolis, natura naturis... Anima per mentem est supra fatum, in solo providentiae ordine tanquam superna imitans et inferiora una cum illis gubernans. Ipsa enim tanquam providentiae particeps ad divinae gubernationis exemplar regit se, domum, civitatem, artes et animalia. Per idolum est in ordine fati similiter, non sub fato... Per naturam quidem corpus est sub fato, anima in fato naturam movet. Itaque mens super fatum in providentia est, idolum in fato super naturam, natura sub fato, supra corpus. Sic anima in providentiae, fati, naturae legibus non ut patiens modo ponitur, sed ut agens... Denique facultas illa rationalis quae proprie est animae verae natura, non est ad aliquid unum determinata. Nam libero motu sursum deorsumque vagatur... Quamobrem licet per mentem, idolum, naturam quodammodo communi rerum ordini subnectamur, per mentem providentiae, per idolum fato, per naturam singularem universae naturae, tamen per rationem nostri juris sumus omnino et tanquam soluti, modo has partes, modo illas sectamur."

[195] Joh. Pici Mirandulae *Conclusiones,* DCCCC; véase en *Opera,* fol. 63, 107.

[196] Franz Boll, *Sternglaube und Sterndeutung,* 2ª ed., Leipzig, 1919, pág. 50.

Renacimiento. Sobre el fundamento de la humanidad ética compone su escrito contra la astrología. El pensamiento que domina el discurso de Pico acerca de la dignidad del hombre encuentra en el escrito *In astrologiam* **[151]** su más pura y acabada expresión. "*Nihil magnum in terra praeter hominem, nihil magnum in homine praeter mentem et animum, huc si ascendis, coelum trascendis, si ad corpus inclinas et coelus suspicis, muscam te vides et musca aliquid minus.*"[197] En estas palabras nuevamente cobra vida un motivo auténticamente platónico. Se pretende establecer aquí una suerte de *trascendencia* que no reconoce ya una medida espacial, porque está más allá de la forma del espacio. Este pensamiento que parece tan natural y sencillo ataca directamente uno de los supuestos fundamentales en que descansan la concepción del mundo helenístico-neoplatónica por un lado y la cristiana-medieval por otro. En efecto, el rasgo típico de estas concepciones está dado por la noción del más allá (el motivo platónico del ἐπέκεινα), que vale tanto en lo espacial como en lo espiritual, y está dado también por el hecho de que estas dos últimas significaciones se dan de tal modo fundidas que no es posible pensarlas separadas. Por más que Pico haya sufrido el hechizo del neoplatonismo y de la amalgama sincrética de motivos espirituales que éste había cumplido, llegó en este aspecto a dominar esa confusión y a trazar netamente los límites precisos. Con ello se pudo concebir el mundo espiritual antiguo de una manera más rica y profunda. Así se dio el primer paso en el largo y penoso camino que debía conducir de Plotino a Platón, del helenismo a la época clásica de Grecia. Ya las primeras palabras del escrito de Pico advierten —lo que es muy significativo— que la astrología fue completamente extraña al auténtico mundo del pensamiento helénico y griego clásico. Platón y Aristóteles no la mencionan ni siquiera una vez y con ese su silencio despectivo la han condenado más aún que si la hubieran refutado en forma circunstancial[198]. Junto a este argumento histórico sé alinean luego los argumentos sistemáticos verdaderamente decisivos. En este empeño, y para desarrollar su tesis capital, Pico se convierte en crítico del conocimiento; tiene que separar la forma de la causalidad físico-matemática de la de la causalidad astrológica. Si esta última descansa en el supuesto de fuerzas ocultas, aquélla se contenta con lo que nos enseñan la experiencia y la intuición empírica. Los misteriosos *torrentes* que derraman las estrellas y que unen a todos aquellos que pertenecen a una determinada constelación con un lazo simpático, no se consideran ya como el vínculo que liga el cielo con la **[152]** tierra. En lugar de tales ficciones quiméricas, la causalidad físico-matemática toma sólo en cuenta el fenómeno, lo que se ofrece directamente a la observación, lo que puede atestiguarse y demostrarse empíricamente. Si según la física astrológica de Ficino todas las actividades naturales y terrestres están condicionadas por las irradiaciones de los astros, en las que el soplo que todo lo anima se propaga desde el mundo superior al inferior, Pico por su parte rechaza tal explicación no sólo en los detalles sino en su totalidad, no sólo por su contenido sino también por su método. En efecto, hay que comprender todos los fenómenos partiendo de sus propios principios (*ex propriis principiis*), partiendo de sus causas próximas y particulares. No necesitamos ir muy lejos para buscar la causa próxima de todas las actividades reales que el cielo encierra, pues ésta consiste ni más ni menos que en las fuerzas de la luz y del calor, esto es, en fenómenos por todos conocidos, en fenómenos probados por los sentidos. Únicamente ellos constituyen el vehículo de todos los influjos siderales y el medio por el cual las cosas, aun las más separadas en el espacio, se relacionan dinámicamente entre sí[199]. A primera vista parece

---

[197] Pico della Mirandola, *In astrologiam libri XII,* Lib. III, cap. 27, fol. 519.
[198] Pico, *In astrologiam,* Lib. I (fol. 415).
[199] *In astrologiam,* Lib. III, Cap. V, fol. 461: "Praeter communem motus et luminis influentiam nullam vim coelestibus peculiarem inesse." Véase además Lib. III, Cap. XIX, fol. 503: "Pastores, agricolae et

que lo que Pico nos ofrece en esta concepción no fuera sino una filosofía de la naturaleza como la que más tarde encontramos, aproximadamente así concebida, en Telesio o en Patrizzi. Sin embargo, si atendemos a la conexión histórica de esta teoría comprobamos que ésta encierra en sí algo más. En efecto, Pico ha establecido y determinado nada menos que ese concepto de la *vera causa* al que Kepler y Newton recurren y en el cual se apoyan para fundar su concepción general de la inducción. En este sentido parece seguramente probado hasta el nexo histórico, pues Kepler desde su primer tratado sistemático, su apología de Tico Brahe, se remite a Pico y a su refutación de la astrología. No es *verdadera* cada una de las causas que podamos imaginar y establecer mediante un procedimiento puramente conceptual para explicarnos un determinado fenómeno de la naturaleza; es preciso que pueda verificarse y probarse por la observación y la medición. Si Pico no logró enunciar **[153]** este principio con tanta claridad como lo hicieron los fundadores de las ciencias exactas de la naturaleza, en cambio lo utilizó en todo momento como criterio inmanente. Con su ayuda pudo ser uno de los primeros que se volvieron contra el supuesto de que los lugares tienen fuerzas que les son inherentes. El lugar es una determinación geométrica ideal y no una determinación real y física; por lo tanto no puede partir de ella ningún efecto físico y concreto[200]. Y no sólo a lo ideal sino también a lo puramente ficticio la astrología atribuye realidad y fuerzas reales. Las líneas que el astrólogo traza para orientarse en el cielo, las distintas casas en que lo divide, todo ese aparato del pensamiento calculador está sujeto en la astrología a una singular hipóstasis, pues se convierte en un ser *sui generis* dotado de un poder demoníaco. Pero todas esas creaciones se desvanecen cuando sé da uno cuenta claramente de que no tienen la menor significación ontológica, sino únicamente simbólica. La auténtica ciencia de la naturaleza, lo mismo que la astrología, no puede prescindir de lo simbólico, de las operaciones con puros signos. Sólo que para la ciencia estos signos no son en sí mismos algo definitivo; lejos de constituir algo esencial e independiente representan tan sólo un medio del pensamiento; una etapa en el camino que conduce de la aprehensión sensible de los fenómenos a la aprehensión intelectual de sus causas. Esto más que una vaga correspondencia supone una pura relación analógica entre los elementos del ser separados tanto en el tiempo como en el espacio. Para poder hablar de un real y verdadero encadenamiento causal deberíamos poder seguir paso a paso y miembro por miembro la serie ininterrumpida de variaciones que tienen su punto de partida en un determinado punto del universo; deberíamos ser capaces de establecer la ley única a la que obedecen todos los caminos continuos. Allí donde no podemos demostrar empíricamente una forma tal de la actividad del cielo, resulta ocioso querer considerar a éste como signo del acontecer futuro y pretender descifrar sus signos, pues en verdad el cielo indica sólo aquello de lo cual puede ser causa: "*non potest coelum ejus rei signum esse, cujus causa non sit*"[201]. Con estas profundas proposiciones Pico **[154]** va más allá de la mera crítica de la astrología pues traza precisamente la neta línea de demarcación que separa los signos mágicos de la astrología de los signos intelectuales de la matemática y de las ciencias exactas de la naturaleza. Desde entonces queda abierto el camino para interpretar la *escritura cifrada de la naturaleza* mediante símbolos físico-matemáticos, los cuales a su

---

ipsum saepe vulgus ineruditum statum aeris praecognoscunt non a stellis, sed ab aeris ipsius dispositione... Quare raro fallunt, aerem scilicet ex aere, sicut medici aegrum ex aegro praejudicantes, hoc est ex propriis principiis, non quod faciunt astrologi, ex remotis et communibus in universalibus, imo, quod pejus est, fictis imaginariis fabulosis."

[200] *In astrologiam,* Lib. VI, Cap. 3, fol. 584.

[201] *In astrologiam,* Lib. IV, Cap. 12, fol. 543: "Non potest igitur coelum significare inferiora, nisi quatenus causa effectum indicat suum, quare qui causam quidem non esse victi ratione fatentur, signum tamen esse contendunt, hi vocem suam ignorant."

vez son entendidos no ya como poderes extraños al espíritu, sino como las propias creaciones de éste. Con todo, las raíces últimas de la crítica que Pico dirige contra la astrología no están en el plano de las consideraciones de tipo lógico o gnoseológico. El *pathos* que anima su libro contra la astrología es hasta por su propio origen no tanto teorético como ético. Es la esencia misma de su espiritualismo ético lo que Pico opone una y otra vez a la astrología. Aceptar la astrología no significa tanto alterar el orden del ser como trastrocar el orden de los valores; significa declarar a la *materia* señora del *espíritu.* Esta objeción, ciertamente, parece no tener validez alguna si se tiene presente la forma fundamental de la astrología y su origen histórico, porque precisamente lo que la caracteriza desde el primer momento es el hecho de que la astrología no mira los cuerpos celestes en modo alguno como algo meramente material, como puras masas cósmicas; antes por el contrario, considera que esas masas están animadas por principios espirituales, esto es, por las inteligencias que las vivifican y determinan su curso. Si el destino humano está subordinado al cielo, entonces el ser del hombre no está atado ni sujeto a un principio material, ya que según la concepción astrológica sólo se le determina un puesto fijo en la jerarquía de las fuerzas inteligibles que dominan el todo. Pero precisamente contra este punto de vista sé dirige aquella idea de libertad que Pico había concebido y expuesto en su discurso *De dignitate hominis.* Su concepto de libertad establece que ésta queda lesionada no sólo cuando el espíritu del hombre se somete a la causalidad de la naturaleza sino también cuando se somete a cualquier otro tipo de determinación que él mismo no haya establecido. Precisamente lo que da al hombre la supremacía sobre todos los demás seres de la naturaleza y aun sobre los *espíritus* que pertenecen al reino de las inteligencias puras estriba en el hecho de que Dios no le ha dado desde el principio un ser acabado y definitivo sino que el hombre mismo lo va formando en virtud de su libre decisión. Esta autoformación contradice toda determinación que llegue de afuera, ya sea esta última considerada como *material*, ya como *espiritual.* La creencia en la pura fuerza creadora del **[155]** hombre y en la autonomía de esa fuerza —creencia por lo demás auténticamente humanista— es la que en Pico determina la victoria sobre la astrología. Así encuentra él el argumento decisivo para la demostración de su tesis en aquellos puntos en que el mundo astrológico se opone al mundo de la cultura. Éste, lejos de constituir un producto de las fuerzas cósmicas, es la obra del genio. Parece ciertamente que en el concepto de genio nos encontramos frente a una fuerza del todo *irracional* que en sus elementos y en sus orígenes causales resulta indescifrable e indisoluble; de modo que al reconocerlo y aprobarlo nos hallamos nuevamente ante los límites de lo concebible. Pero tales límites con todo son de naturaleza humana y no mística. Debemos permanecer dentro de ellos porque una vez que hemos avanzado en este terreno hemos recorrido y medido la esfera del ser humano y de su determinación. Nos atenemos a estas últimas razones que son las únicas que podemos concebir porque ellas expresan nuestra propia esencia. Quien pretenda establecer un vínculo entre estas razones y otra cosa que sea exterior a ellas, quien crea que puede *explicarlas* por potencias e influjos, no hará sino engañarse a sí mismo. No son ciertamente las fuerzas siderales sino las fuerzas de la humanidad las que reconocemos y admiramos en la obra de los grandes pensadores, de los hombres de estado y de los artistas. Lo que hizo que Aristóteles y Alejandro se destacaran de todos sus contemporáneos, lo que les confirió su significación y poder, no fue su mejor estrella sino su mejor *ingenium*, y éste no procede de los astros, no procede de una causa corporal, sino directamente de Dios, fuente y origen de todo ser espiritual. Los

milagros del espíritu son mayores que los del cielo; el pretender reducirlos a éstos no significa comprenderlos sino negarlos y rebajarlos[202].

[156] Así, pues, no son en realidad, motivos propios de las ciencias naturales y empíricas, no son los modernos métodos de la observación y del cálculo matemático los que echan por tierra la imagen del mundo de la astrología. El golpe decisivo se abatió sobre ella antes de que los nuevos métodos hubieran alcanzado su perfección. El verdadero impulso de la liberación lo constituyó la nueva visión del propio valor del hombre y no la nueva concepción de la naturaleza. A la fuerza de la *fortuna* se opone la fuerza de la *virtus*; al destino, la voluntad consciente de sí y confiada en sí misma. Lo que en un sentido propio y verdadero llamamos destino del hombre no desciende de lo alto, no llega de las estrellas, sino que surge de la profundidad última del interior del hombre. Nosotros mismos hicimos de la Fortuna una diosa que elevamos y fijamos en el cielo, sin reparar que en verdad la suerte es *hija del alma*: "*sors animae filia*"[203]. Dentro de la filosofía del Renacimiento los motivos procedentes de los distintos círculos particulares del pensamiento se compenetran y se fecundan mutuamente de tal modo que nada extraño resulta el que Kepler recoja directamente el pensamiento de Pico y lo desarrolle. Como investigador de la naturaleza, como matemático y como astrónomo Kepler de ningún modo queda enteramente fuera del ámbito de la astrología. Sólo tras lentos progresos logra liberarse de ella; y a lo largo de todo ese proceso es posible señalar nuevamente los mismos puntos de mediación y transición que hemos seguido en la evolución de la filosofía del Renacimiento. La liberación fue dificultada y retardada en el caso de Kepler no sólo por motivos de naturaleza social y económica que aún en su época exigían la reunión del astrónomo y del astrólogo en una sola persona. Kepler habla de la *necia hija astrología* que alimenta y sustenta a la sapientísima aunque pobre madre astronomía[204]. Pero no siempre sus manifestaciones sobre la astrolo-**[157]**-gía muestran esa irónica y festiva superioridad. Todavía en un escrito de 1623 atribuye a la conjunción de los planetas, si no un influjo inmediato sobre nuestro mundo, sí un *impulso y un estímulo.* Y partiendo de este pensamiento de la causalidad, si bien concebida ésta como indirecta, retrocede y se recoge Kepler en el de la mera *correspondencia*; la relación de *causa* y *efecto* queda así sustituida por una de correlación. El cielo no origina ninguna nueva acción pero acompaña y estimula como

---

[202] *In astrologiam,* Lib. III, Cap. 27, fol. 517: "Admiraris in Aristotele consummatam scientiam rerum naturalium, ego tecum pariter admiror. Causa coelum est, inquis, et constellatio, sub qua natus est; non accedo, non tam vulgata ratione, quod nati eodem astro multi non gerunt Aristoteles, quam quod praeter coelum, sub quo tanquam causa universali et Boetiae sues et philosophi... pariter germinant, causae proximae sunt Aristoteli propriae et peculiares, ad quas singularem ejus profectum referamus. Primum utique... sortitus est animam bonam, et hanc utique non a coelo, siquidem immortalis et incorporeus animus, quod ipse demonstravit nec astrologi negant. Tum sortitus est corpus idoneum, ut tali animae famularetur, nec hoc etiam a coelo, nisi tanquam a communi causa, sed a parentibus. Elegit philosophari. Hoc et principiorum opus quae diximus, hoc est animi et corporis, et sui arbitrii fuit; profecit in philosophia, hic arrepti propositi et suae industriae fructus... At profecit plus longe quam coaetanei et quam discipuli. Sortitus erat non astrum melius, sed ingenium melius: nec ingenium ab astro, siquidem incorporale, sed a Deo sicut corpus a patre, non a coelo... Quod vero ad id attinet, quod principaliter hic tractatur, nego quicquam in terris adeo magnum fieri vel videri, ut autorem coelurn mereatur. Nam miracula quidem animi (ut diximus) coelo majora sunt, fortunae vero et corporis, utcumque maxima sint, coelo collata minima deprehenduntur."

[203] *In astrologiam,* Lib. IV, Cap. 4, fol. 531.

[204] Kepler, *De stella nova in pede Serpentarii* (1606), Cap. XII (*Opera,* edición Frisch, II, 656): "Quod astrologica attinet, equidem fateor, virum illum (Fabricium) auctoritati veterum et cupiditati praedictionum, ubi haec duo conspirant, alicubi succumbere et quodam quasi enthusiasmo praeter rationem abripi: verum ista cum ingenti doctorum virorum turba communia habet. Quo nomine vel solo veniam meretur. Quid ringeris, delicatule philosophe, si matrera sapientissimam sed pauperem stulta filia, qualis tibi videtur, naeniis suis sustentat et alit."

tocando el tambor a las que proceden de causas naturales, de causas físicas y de las pasiones y sentimientos humanos[205]. El argumento verdaderamente decisivo contra la astrología lo toma también Kepler, más que del mundo de los acontecimientos naturales, del de la creación espiritual. También para él lo que conduce a la decisión última es el reconocimiento de la fuerza original del espíritu, de la fuerza del genio. Sus estrellas no fueron ni Mercurio ni Marte —así lo declara él mismo en su *Harmonia mundi*— sino Copérnico y Tico Brahe. En vano buscaría el astrólogo en el horóscopo de Kepler los motivos por los cuales halló en el año 1596 las proporciones entre las distancias de los planetas o por los cuales descubrió en 1604 y en 1608 las leyes del movimiento de los mismos. "*Non influxerunt ista cum charactere coeli in flammulam illam facultatis vitalis nuper incensae inque actum productae, sed partim intus in penitissima animae essentia latebant secundum Platonicam doctrinam... partim alia via per oculos nimirum, introrsum recepta sunt; sola et unica thematis, genethliaci opera fuit ista, quod et emunxit illos ingenii judiciique igniculos et instigabit animum ad laborem indefessum auxitque desiderium sciendi, breviter: non inspiravit animum, non ullam dictarum hic facultatum, sed excivit.*"[206] De modo que así se confirma esa determinación mutua que ya resaltaba en el escrito de Pico contra la astrología. El problema de la libertad se enlaza estrechamente con el del conocimiento. El modo de concebir la libertad determina el concepto del conocimiento, como, a la inversa, el modo de concebir el conocimiento determina el concepto de libertad. En efecto, la espontaneidad y la productividad del conocimiento constituyen, en última instancia, un sello **[158]** de la fe en la libertad y en la facultad creadora del hombre. Ya señalamos antes la significación que tiene el motivo de Prometeo —tal como se desarrolla progresivamente en el pensamiento renacentista— en la paulatina transformación que sufre la imagen teológico-medieval del mundo; ahora bien, en el fondo es el mismo motivo el que constituye la fuerza impulsiva de la lucha contra la astrología, contra la visión del mundo de la antigüedad que volvía a surgir en ese momento y en último término el que decide la victoria sobre ella. Giordano Bruno en su *Spaccio della bestia trionfante* logró crear el símbolo típico de ese movimiento espiritual de conjunto. Las constelaciones del zodíaco, que el hombre recogido en la superstición y en las falsas creencias tiene como soberanos supremos de su destino, deben ser derribadas y sustituidas por otros poderes. Hay que fundar una nueva filosofía moral que represente simplemente su objeto según la *luz interior*, la cual tiene su asiento en la atalaya o en el timón del alma. Este principio de la conciencia o de la autoconciencia, principio de la *sindéresis*, como Bruno lo llama[207], reemplaza a las no conscientes fuerzas cósmicas y demoníacas. "Ante todo ordenemos ese cielo que se encuentra intelectualmente en nosotros mismos (*che intellettualmente è dentra noi*) y luego aquel otro visible que se presenta en forma corporal ante nuestra vista. Quitemos del cielo de nuestro espíritu la Osa de la deformidad, la Flecha de la envidia, el Caballo de la liviandad, el Can de la maledicencia, la Perra de la adulación, desterremos al Hércules de la violencia, a la Lira de la conspiración... al Cefeo de la dureza de corazón. Cuando hayamos purificado así nuestra morada y de este modo hayamos creado nuevamente nuestro cielo, campearán nuevas constelaciones, influjos y fuerzas, nuevos destinos, pues todo depende de este mundo superior y porque de causas contrarias necesariamente resultan efectos contrarios. ¡Oh felices nosotros, verdaderamente bienaventurados, si cultivamos nuestro espíritu y nuestro pensamiento de un modo recto! Si queremos cambiar nuestro estado,

---

[205] Véase de Kepler el discurso acerca de la gran conjunción y toda clase de vaticinios sobre el año 1623, *Op.* VII, 697 y siguientes; léase también VII, 706.
[206] Kepler, *Harmonia mundi,* Lib. IV, Cap. 7 (*Op.* V, 262).
[207] Bruno, *Lo spaccio della bestia trionfante*, *Opere italiane,* edición Lagarde, p. 412.

cambiemos entonces nuestras costumbres; mas si queremos que aquél sea bueno y mejor, éstas no deben ser iguales ni peores. Purifiquemos nuestro impulso interior: así no será difícil que partiendo de la nueva forma del mundo interior logremos reformar el sensible y exterior. (*Purghiamo l'interore affetto: atteso che dall'informatione* **[159]** *de questo mondo interno non sarà difficile di far progresso alla riformazione di questo sensibile et esterno*)"[208]. Así, pues, aun en un pensador que suele ser mirado como el representante típico de las tendencias *naturalistas* del Renacimiento la filosofía de la naturaleza y la cosmología llevan un sello marcadamente ético; sólo por el sentimiento heroico que en él se enciende se desarrolla el hombre, y sólo por ese sentimiento llega al estado de madurez que lo hace digno de la naturaleza y capaz de intuir su infinitud y su inconmensurabilidad.

---

[208] Bruno, *Spaccio della bestia trionfante,* pág. 439.

[160]

CAPÍTULO IV
EL PROBLEMA DEL SUJETO Y DEL OBJETO EN LA FILOSOFÍA DEL RENACIMIENTO

I

LA DOBLE y diferente relación en que se encuentra el Renacimiento tanto con respecto a la Edad Media como con respecto a la antigüedad en nada se manifiesta con tanta claridad como en la posición que conquista en ese momento el problema de la autoconciencia. Todas las fuentes espirituales de que se nutre el Renacimiento confluyen en ese problema central. Mas de la múltiple opuesta condicionalidad histórica surgen al mismo tiempo nuevas cuestiones sistemáticas. La formulación consciente de tales problemas constituye, sin embargo, uno de los frutos más tardíos de la filosofía del Renacimiento; en verdad el primero que logró formularlos en forma consciente fue Descartes y en cierto sentido, sólo Leibniz. Únicamente en ellos la filosofía encuentra y determina un nuevo punto de apoyo por el cual consigue desquiciar todo el mundo conceptual de la Escolástica. De ahí que suela fijarse cronológicamente el comienzo de la filosofía moderna en ese punto, es decir, en el principio cartesiano del *cogito.* El comienzo de la filosofía moderna de ningún modo se reconoce como producto de una transición histórica; antes bien, como el mismo Descartes lo comprendió y lo expresó, es el producto de un acto libre del espíritu que de un solo golpe, con una decisión única e independiente de la voluntad, aparta de sí todo el pasado y echa a andar por el nuevo camino del conocimiento teorético de sí mismo. No se trata de una paulatina evolución, sino de una auténtica *revolución de la mentalidad.* El valor y la significación de esta revolución no disminuyen, por cierto, aunque podamos señalar el nacimiento y seguir el desarrollo continuo de las fuerzas que la originaron. Estas fuerzas, lejos de constituir una unidad conclusa y exhibir una rigurosa organización, actúan, más que como elementos acordes, como contrarios: todas parecen partir de distintos puntos y estar enderezadas hacia distintas metas intelectuales. No obstante, todas ellas **[161]** concuerdan en un mismo resultado, que es de carácter negativo; en cierto modo significan la remoción de la tierra de la cual habría de brotar luego la nueva, la específicamente moderna concepción de la relación *sujeto-objeto.* Apenas hay tendencia alguna de la filosofía del Renacimiento que no haya contribuido en esta obra. En ella interviene no sólo la metafísica, sino también la filosofía de la naturaleza y el conocimiento empírico de ella; no sólo la psicología, sino también la ética y la estética. Aun las diferencias entre las distintas tendencias de escuela encuentran en este aspecto su compensación y nivelación, pues la corriente espiritual que procede del platonismo converge en este punto con aquella otra que tiene su origen en el aristotelismo renovado y reformado. La conciencia histórica de la época y la conciencia sistemática se encuentran ante las mismas cuestiones fundamentales y se ven impulsadas a determinadas decisiones objetivas.

Uno de los méritos más señalados de la filosofía griega consiste en haber sido la primera que logró entresacar de la esfera del pensamiento mítico el concepto de la autoconciencia por un lado, y el concepto del mundo por otro. Ambos temas se condicionan recíprocamente, pues la nueva imagen del cosmos que traza el pensamiento griego prepara el terreno para que nazca la nueva concepción del yo. La concepción del yo parecía por cierto más penetrada aún de elementos y supuestos míticos que la visión del mundo de las cosas. En efecto, aun en Platón, el problema del yo aparece indiso-

lublemente ligado al del alma; y esto de tal modo que el mismo lenguaje filosófico de Platón no conoce otras expresiones para designar esté problema que las que de alguna manera no se remonten a la significación general de ψυχή. En el mismo Platón esta circunstancia se manifiesta en una tensión permanente que domina la totalidad de su doctrina desde el principio al fin. En efecto, aun las nuevas conquistas que la dialéctica de Platón logra mediante el análisis progresivo y la cada vez más profunda fundamentación del conocimiento, se revisten con el ropaje lingüístico de la psicología metafísica de Platón. La determinación del concepto *a priori* y la demostración de su razón necesaria surgen en la forma de la doctrina platónica de la *anámnesis*; la distinción de los grados y de las especies de certeza busca su apoyo en la separación de las distintas partes del alma. En el punto más elevado de su especulación —en los diálogos de la vejez— parece que Platón alcanza a delimitar neta y estrictamente las distintas esferas particulares de los problemas. Todavía en el *Teetetos* define la unidad de la con-**[162]-**ciencia como unidad del alma, como el ἕν τι ψυχῆς; pero este concepto del alma está despojado ya de todos los elementos míticos primitivos, de todos los recuerdos de la noción órfica del alma. En realidad, sólo es en cierto modo un símbolo del proceso evolutivo y de la progresiva función que cumple el pensamiento puro de unir los contenidos de las percepciones. Con todo, subsiste la polaridad de los motivos y la polaridad del medio de representación. En la filosofía de Platón hay dos formas distintas de representación que se oponen radicalmente: una vale para el reino del ser; la otra para el mundo del devenir. El conocimiento de una ciencia estricta sólo puede versar sobre lo que siempre es, sobre lo que siempre permanece idéntico a sí mismo y se comporta siempre de la misma manera. Lo que deviene, en cambio, lo que condicionado por el tiempo cambia a cada momento no puede constituir el objeto de la ciencia; en último término sólo puede ser descrito y referido en lenguaje mítico. Ahora bien, si se pregunta, conforme a esta distinción capital de la doctrina platónica del conocimiento, cuál es el medio cognoscitivo adecuado y conveniente para concebir y representarse el alma, resulta que a tal pregunta no puede darse una respuesta decisiva. En efecto, la noción de alma no entra en la distinción originaria de Platón porque participa tanto del reino del ser como del reino del devenir, si bien hasta cierto punto no pertenezca ni a uno ni a otro. Es en realidad un ser híbrido e intermedio, por igual incapaz de renunciar al puro ser de la idea o al mundo de las apariencias y del devenir. Toda alma humana, por su naturaleza, ha contemplado lo que *es*, y por lo tanto subsiste en ella la capacidad de comprender las puras relaciones del ser, pero por otra parte lleva en sí al mismo tiempo la dirección, la tendencia, la aspiración a la multiplicidad y al devenir sensibles. Este doble movimiento expresa su existencia, su propia esencia. De suerte que así constituye una *mediadora* entre el ser y el devenir, entre la idea y la apariencia; se refiere a los dos polos, al del ser y al del devenir, al de lo idéntico y al de lo distinto, sin que por ello entre en ninguno de los dos dominios, sin que quede detenida exclusivamente en uno de ellos. Más bien permanece independiente y como algo propio, tanto respecto de la pura idea como de los fenómenos y de los contenidos de las percepciones sensibles. Como *sujeto* del pensar y del percibir no coincide con el contenido de lo percibido o con el contenido de lo pensado. Eso sí, en el lenguaje mítico del *Timeo* esta distinción queda desdibujada, pues como en él sólo se reconoce una única dimensión del acontecer temporal, todas las diferencias cuali-**[163]-**tativas deben convertirse en diferencias de origen y de creación temporales. Según esto, es el alma un ser mixto en el que el creador, el demiurgo ha impreso y en cierto modo fundido las dos naturalezas opuestas, la de *lo mismo* y la de *lo distinto*, la de ταὐτόν y la de θάτερον. Una diferencia ideal de significación como la que corresponde a la índole y singularidad de la expresión mítica se convierte en una diferencia ontológica del ser y del origen. Y

la doctrina platónica del alma en esa su forma mítica influyó profundamente en la posteridad. Durante toda la Edad Media se ve en el *Timeo* un libro filosófico fundamental; es casi el único diálogo de Platón que, en la traducción de Calcidio, se conoce y lee. De modo que así la noción socrática y platónica del alma, que concibe a ésta como principio de la subjetividad, se piensa sólo en su envoltura y en su objetivación míticas. Ya en el mismo pensamiento antiguo se había verificado ese proceso de objetivación. Aristóteles interpreta el alma como la forma del cuerpo y como principio animador de éste, es decir, como la inmanente fuerza motriz del cuerpo. Es hasta la causa de su fin, causa que expresa la ideal *determinación* del cuerpo, como la causa motriz por la que el cuerpo en su desarrollo progresivo alcanza lesa su determinación. El alma así concebida —como *entelequia* del cuerpo orgánico— se convierte por otra parte en pura potencia natural, en fuerza de la vida y de la formación orgánica. Con este concepto el mismo Aristóteles se ve constreñido en un punto decisivo de su doctrina a transformar y a ampliar su primitiva concepción del alma. En efecto, si según esa concepción el alma comprende y explica los fenómenos de la vida, no basta en cambio para abrazar todas las determinaciones del conocer. El conocer, en su forma más elevada y pura, no se refiere a algo individual, sino a lo universal absoluto, no ya a un contenido *material,* sino a un contenido puramente inteligible. Así la facultad del alma que realiza ese conocer debe ser de la misma especie que el objeto, debe pensarse separada da todo lo corporal y no mezclada con ello (χωριστός καὶ ἀμιγὴς). Mas esta distinción se traduce inmediatamente en el plano metafísico y ontológico. El νοῦς de Aristóteles, que es el sujeto del puro pensar, del pensar de las eternas verdades, es asimismo un ser *espiritual* objetivo, así como el alma, por constituir la forma del cuerpo orgánico, es un ser *natural.* Y así como el alma es la fuerza motriz, el νοῦς es la fuerza racional que desde afuera (θύραθεν) entra en el hombre. El neoplatonismo recoge este motivo, pero al ordenarlo en la jerarquía general de las fuerzas y al señalarle un lugar preciso en la escala jerárquica que desciende de lo **[164]** uno a lo múltiple, de lo inteligible a lo sensible, despoja a la fuerza racional de ese carácter específico y distintivo que tenía en Aristóteles. A medida que progresa esta evolución, una multitud cada vez más numerosa de seres híbridos, semidivinos y semidemoníacos, va agolpándose entre la fuerza o facultad racional como tal y la forma en que ésta aparece en el hombre como individuo concreto. Esta evolución alcanza su cumbre y su formulación más consecuentemente sistemática en la filosofía árabe de la Edad Media y sobre todo en la doctrina averroísta. En ella se piensa nuevamente el alma en el ámbito de las fuerzas metafísicas objetivas, con lo que se renuncia no sólo al principio de la subjetividad sino además al de la individualidad. La facultad de pensar está por encima de toda especie de individuación, ya que el intelecto como tal no es algo parcialmente dividido, sino que constituye una unidad absoluta. El acto de pensar consiste precisamente en que el yo individual sale del aislamiento a que está reducido como mero ser viviente, en que lo supera y en que se funde con el intelecto absoluto y uno, con el *intellectus agens.* La posibilidad de tal fusión no es exigida sólo desde el punto de vista de la mística; también la exige el de la lógica, pues parece que sólo esta última puede explicar realmente el proceso del pensar y fundarlo en su necesaria validez. El verdadero sujeto del pensar no es el individuo, el yo, sino un ser substancial, enteramente racional, impersonal y común a todos los sujetos pensantes cuya *unión* con el individuo particular es siempre exterior y accidental.

Pero aquí el sistema lógico-metafísico desarrollado partiendo de la compenetración del aristotelismo y del neoplatonismo llega a un punto de franca oposición al sistema de la fe, del cual aquél parecía constituir el apoyo más firme y seguro. A lo menos la fe cristiana no puede prescindir del principio del *subjetivismo*, del principio de la

independencia y del valor propio del alma individual sin dejar de ser fiel a sus propios supuestos religiosos fundamentales. Los grandes pensadores cristianos del siglo XIII se percataron de tal disidencia, y para evitarla combatieron sin cesar las consecuencias sistemáticas que el averroísmo había deducido. Santo Tomás de Aquino dedicó a su refutación uno de sus tratados, *De unitate intellectus contra Averroistas.* El pensamiento fundamental de esta obra declara que la tesis averroísta, pretendiendo explicar el fenómeno del pensar, en verdad lo anula. No puede formularse la pregunta acerca de qué sea el intelecto en sí mismo, de qué sea según su esencia universal, sin ejercer la función del pensar; no conocemos empírica-**[165]-**mente esta función misma sino en forma individual, en la relación con un yo pensante. Excluir este yo significa entonces eliminar el hecho sobre el cual debe construirse toda teoría del conocimiento. Y el averroísmo amenaza aún, más que a la teoría del conocimiento, a la misma conciencia religiosa individual en su peculiaridad y esencia, pues esa conciencia exige que los dos miembros de la relación religiosa esencial —Dios y el yo— se conserven en su respectiva independencia. El contenido universal y absoluto de la fe no puede comprenderse sino por el hecho de que nosotros somos el centro de la vida religiosa, centro en el que la personalidad no constituye ninguna limitación, ningún obstáculo simplemente accidental, sino que, por el contrario, actúa en ese centro como elemento necesario, es más, como principio constitutivo. El primer gran filósofo sistemático del cristianismo, San Agustín, ya había deducido esta consecuencia en toda su agudeza. Ya se sabe que su subjetivismo religioso lo llevó directamente a esas conclusiones generales que siglos después había de formular Descartes como lógico y como crítico del conocimiento. Sobre el mismo principio de autoexamen, de reflexión sobre sí mismo, descansa tanto el idealismo religioso de San Agustín como el idealismo lógico de Descartes. *Noli foras ire, in te ipsum redi: in interiore homine habitat veritas.* El inconmovible punto de partida de toda teoría está representado por el propio ser, conocer y querer, por el propio *esse, nosse* y *velle,* pues el espíritu nada conoce tan bien como lo que tiene presente ante sí, y nada puede haber para él más presente que él mismo[209]. Con estas palabras queda establecida la primacía de la experiencia religiosa sobre todas las consecuencias dogmáticas derivadas de una doctrina metafísica del alma y de Dios. Cesa así la ordenación del yo en la construcción de un esquema del conocimiento objetivo, pues precisamente esa determinación indirecta no alcanza a determinar su esencia específica ni su valor específico, que es un valor por entero *sui generis.*

Para comprender la transformación que experimenta la filosofía del Renacimiento tenemos que remitirnos a esta oposición, a esta tensión que ya se da en el sistema medieval de vida y de doctrina. Durante los siglos XIV y XV el averroísmo, no obstante los ataques de los clásicos sistemas del Escolasticismo, parecía inconmovible en sus bases teoréticas. Durante largo tiempo constituyó en las universidades italianas la enseñanza dominante. En el centro verdaderamente erudito de los estudios escolásticos —Padua— la doctrina ave-**[166]**-rroísta se mantuvo a partir de la primera mitad del siglo XIV hasta el XVI y aún hasta el XVII[210]. Pero poco a poco se va constituyendo cada vez en forma más enérgica un movimiento antagónico. Es altamente significativo que ese movimiento contrario al averroísmo no permanezca en modo alguno limitado al círculo de la Escuela y que sus impulsos más poderosos procedan de otro sector. Los hombres del nuevo ideal humanista de cultura y los representantes del nuevo ideal renacentista de la personalidad fueron los que primero emprendieron la lucha contra la doctrina averroísta. También en esto es Petrarca un precursor. La guerra apasionada que

---

[209] San Agustín, *De trinitate,* XIV, 7, *De vera religione,* Cap. 39.

[210] Léase de Ernesto Renan, *Averroes et l'Averroisme,* 3ième. edition, París, 1866.

durante todo el curso de su vida hizo al averroísmo no está exenta de errores, que, con todo, apenas menoscaban el valor de su obra. En efecto, se trata aquí de algo más que de meras controversias de carácter especulativo; se trata de una personalidad genial que apoyándose en la legitimidad de su sentimiento vital se subleva contra todas las conclusiones que tiendan a limitarla o que amenacen privarla de valor. El artífice y el *virtuoso* de la *individualidad* —individualidad que es descubierta por primera vez en toda su riqueza y en su valor inagotable— se resiste a una filosofía para la que toda individualidad no significa sino algo mera y puramente *accidental.* Y en esta lucha toma a San Agustín como a garante verdadero. Petrarca, y en esto fue uno de los primeros, no se deja influir por el mero contenido objetivo de las creaciones históricas del espíritu, sino que quiere sentir y convivir a través de ellas con su creador; por eso puede afirmarse que gracias a tal empeño consiguió salvar la distancia de los siglos y estar así en contacto inmediato con San Agustín. El genio lírico de la individualidad se inflama al ponerse en contacto con el genio religioso de la individualidad en la forma característica de la mística de Petrarca, pues lírica y religión confluyen en una única corriente. Ésta no se orienta como la mística averroísta en un sentido cosmológico, sino puramente psicológico. Ahora bien, por más que este sentimiento místico busque y anhele la unión del alma con Dios, no se agota ni puede descansar en esa unidad, que no constituye por cierto su única meta, ya que el poeta cada vez se abisma más en la contemplación de la íntima movilidad del yo para admirarla en su multiplicidad y gozarla precisamente en este su aspecto discorde. Desde este punto de vista bien se comprende que la fe de Petrarca en su lucha contra el averroísmo se haya acentuado continuamente, que él mismo se pueda sentir un **[167]** cristiano verdaderamente ortodoxo, que defienda la candidez de la fe contra las pretensiones de la razón humana, aunque por otra parte el cristianismo cobre en él un sentido completamente personal, más estético que religioso. Si la reflexión filosófica pretendía dominar al averroísmo debía echar a andar por otro camino; en lugar de anegarse en el sentimiento y en el goce de la individualidad debía buscar un nuevo y más profundo principio para fundarla. Ya hemos visto que la doctrina de Nicolás de Cusa fue la primera que se lo procuró. En la época en que el Cusano estudia en Padua, el averroísmo de la escuela paduana alcanza la cumbre de su desarrollo; sin embargo nada indica que haya influido en el filósofo con alguna sugestión esencial en su formación espiritual y filosófica. En sus tratados fundamentales ulteriores combate expresamente la doctrina esencial del averroísmo valiéndose no tanto de argumentos de su metafísica como de los de su gnoseología, según la cual no existe separación absoluta entre el reino de lo sensible y el de lo inteligible, pues aun cuando lo intelectual y lo sensible se opongan entre sí, el intelecto necesita precisamente de esa resistencia y sostén que le presenta la percepción sensible, porque sólo a través de ella puede alcanzar su propio cumplimiento, su plena realización (véase más arriba, páginas 65 y siguientes). De modo, pues, que no es posible que función espiritual alguna pueda cumplirse estando absolutamente separada de lo sensible. El espíritu, para poder obrar, exige un cuerpo que le corresponda y le sea *adecuado*; de ahí que ulteriormente la diferenciación y la individuación del acto del pensar deban guardar: el mismo paso de marcha que el de la organización corporal. “Así como la visión de tu ojo no podría ser la de ningún otro por más que estuviese separada de tu ojo y se sirviera del de otro cualquiera, porque aquella medida que posee en tu ojo no puede volver a encontrarla en el de otro, y así como la distinción que hay en tu visión no puede ser la distinción que hay en la visión de otro, tampoco puede pensarse un intelecto único en todos los hombres.” Con esto nace en la filosofía un pensamiento cuyo pleno desarrollo sistemático y cuya forma acabada se logran sólo con Leibniz. El puro acto del pensar no tiene en lo sensible y corporal simplemente un substrato

indiferente, ni se sirve de él como de un mero órgano que, como un instrumento muerto, esté a su disposición; antes bien, la fuerza y la función de ese acto consisten en que éste comprende las diferencias que se dan en lo sensible y las representa en sí mismo en toda su plenitud. De modo que, según esto, el *principium individuationis* no debe buscarse en la mera *materia* **[168]** del pensar; hay que fundarlo en la pura forma de éste. El alma, como fuerza activa del pensar, está incluida en el cuerpo como en una morada exterior, pero además revela en mayor o menor grado de claridad todas las diferencias que existen en ese cuerpo y todas las modificaciones que en él tienen lugar. De modo que la relación que existe entre alma y cuerpo no sólo es de unión; también lo es de completa correspondencia, de adecuada *proporción,* como el Cusano la llama[211]. Por otro lado, la concepción contraria fue sustentada por Averroes y también por determinados neoplatónicos; por eso es significativo que el neoplatonismo del Renacimiento, concentrado en la Academia de Florencia, se sitúe en el mismo terreno que el Cusano frente a este problema decisivo. También Ficino combatió continuamente la doctrina de la unicidad del *intelecto activo* en su obra capital *Theologia Platonica* y en sus cartas. También él se remite en esto a la experiencia directa que nos muestra siempre lo que llamamos nuestro yo y nuestro pensar sólo en forma absolutamente individual. No existe una diferencia substancial entre la esencia del yo y la de lo que se nos da inmediatamente en la conciencia: *quid enim menti naturalius, quam sui ipsius cognitio?*[212]

Pero a este proceso que tiende a elaborar las bases teoréticas y las condiciones del concepto de *subjetividad* se le opone otro en que se destacan claramente las fuerzas que a la postre determinan e informan todo el movimiento espiritual de la época. El fundamento sobre el que Ficino asienta su doctrina del alma y su doctrina de la inmortalidad no es tanto su concepción general del conocimiento como su concepción de la voluntad humana. La doctrina del Eros constituye la verdadera piedra angular de la psicología de Ficino. Es en realidad el centro de todos los esfuerzos filosóficos de la Academia de Florencia, constituye —como lo demuestran las *Disputationes Camaldulenses* de Cristóbal Landino[213]— el **[169]** eterno e inagotable tema de las discusiones académicas. De ese núcleo proceden todas las influencias que la Academia ejerce en todos los órdenes de la vida espiritual de la época, tanto en la literatura como en las artes plásticas del *Quattrocento.* Pero en ese sentido la influencia es recíproca, pues así como por un lado Girolamo Benivieni en su *Canzone dell'amor celeste e divino* revistió con ropaje poético los pensamientos fundamentales de la teoría del amor de Ficino, por otra parte Pico de la Mirándola, al escribir un comentario sobre el poema de Benivieni, restituyó esos pensamientos a la pura esfera filosófica[214]. En este sentido, tanto Pico como Ficino no parecen tener otro empeño que reproducir lo más fielmente posible la doctrina platónica del Eros; ambos mantienen contacto directo con el *Banquete,* que Ficino comentó muy detenidamente en una de sus obras. Y sin embargo quizá en ningún otro autor se manifiesten con tanta nitidez como en Ficino las particularidades y singularidades del platonismo *cristiano* de la Academia florentina. "*Mitto ad te* —se

---

[211] Cusanus, *Idiota,* Lib. III, *De mente,* Cap. 12, fol. 167: "Sicut enim visus oculi tui non posset esse visus cujuscunque alterius, etiam si a tuo oculo separaretur et alterius oculo jungeretur, quia proportionem suam, quam in oculo tuo reperit, in alterius oculo reperire nequiret: sic nec discretio, quae est in visu tuo, posset esse discretio in visu alterius. Ita nec intellectus discretionis illius posset esse intellectus discretionis alterius. Unde hoc nequaquam possibile arbitror unum esse intellectum in omnibus hominibus."

[212] Ficino, *Epistol.,* Lib. I, fol. 628.

[213] Acerca de la obra de Landino *Disputationes Camaldulenses,* y del valor que posee como fuente para la historia de la Academia de Florencia, consúltese Della Torre, *Storia dell'Academia Platonica di Firenze,* Florencia, 1902, pág. 579 y siguientes.

[214] Pico de la Mirandola, *Opera,* fol. 734.

puede leer en una carta de Ficino dirigida a Luca Controni con la que acompaña el envío de su comentario al *Simposio* y su tratado *De Christiana religione— amorem, quem promiseram. Mitto etiam religionem ut agnoscas et amorem meum religiosum esse et religionem amatoriam.*"[215] En efecto, la doctrina del amor de Ficino representa el punto en que confluyen y se funden indisolublemente su teología y su psicología. También en Platón el amor corresponde a un reino intermedio del ser, pues situándose entre lo divino y lo humano, entre lo inteligible y lo sensible, su misión consiste en relacionar y unir un mundo con el otro. No podría llevar a cabo esa unión, empero, si perteneciera exclusivamente a uno de los dos mundos. Eros mismo no es ni profuso ni carente, ni sabio ni ignorante, ni mortal ni inmortal, pero su naturaleza *demoníaca* es una amalgama de todas esas oposiciones. La en sí misma discorde naturaleza del amor constituye el verdadero momento activo del cosmos platónico; con este motivo penetra en su estructura estática por primera vez un momento dinámico. El mundo de la apariencia y el del amor no están ya sencillamente uno frente al otro, pues la apariencia misma tiende y *aspira* a la idea (ὀρέγεται τοῦ ὄντος). Esta aspiración constituye la fuerza **[170]** esencial de la que procede todo devenir; esta íntima deficiencia representa la eterna *agitación* animadora que impone a todo acontecer una determinada dirección: la tendencia hacia el ser inmutable de la idea. Dentro del sistema platónico, empero, no es reversible esa dirección; hay un *transformarse en el ser*, una γένεσις εἰς οὐσίαν, pero en cambio no una tendencia del ser hacia el devenir, de la idea hacia la apariencia. El motivo del χωρισμός queda mantenido así en todo su rigor, pues la idea del bien es la causa del devenir únicamente en este sentido: la idea representa la meta y término del devenir, pero no interviene como fuerza motriz en el mecanismo y movimiento de la realidad empírica y sensible. Después, en el sistema del neoplatonismo, esta misma relación metódica hubo de sufrir una interpretación metafísica. También para los neoplatónicos es propio de todo ser condicionado y derivado el impulso que lo hace remontarse a la causa primera. Pero a la tendencia de lo condicionado hacia lo no condicionado no corresponde una inversa, esto es, de lo no condicionado hacia lo condicionado. El supraser y el suprauno del neoplatonismo está *por encima de la vida* (ὑπὲρ τὸ ξῆν). Así, pues, la pura objetividad de lo absoluto como tal está por encima de la esfera de la conciencia subjetiva, ya se entienda esta última como conciencia práctica, ya como teorética, porque tanto la determinación del tender como la del conocer son ajenas a lo absoluto. Todo conocer supone la relación con otra cosa, circunstancia que contradiría la pura autarquía de lo absoluto, su ser perfecto en sí mismo[216].

La teoría del amor de Ficino no entra en esta esfera de ideas, por cuanto concibe el proceso del amor como fenómeno por entero recíproco. La tendencia hacia Dios que hay en el hombre —y que se representa en Eros— no sería posible si en Dios no existiera la tendencia inversa, es decir, hacia el hombre. He aquí el pensamiento capital de la mística cristiana, que cobra vida en Ficino y que da a su neoplatonismo un nuevo cuño. Dios, el ser absolutamente objetivo, está asimismo prisionero de la subjetividad y a ella ligado como correlación, como necesaria contraposición, así como por otra parte la subjetividad toda está referida y dirigida a Él. De esta suerte el mismo amor no puede realizarse sino en esta doble forma: es tanto el impulso de lo superior hacia lo inferior, de lo inteligible hacia lo sensible, como la nostalgia de lo inferior que tiende a lo superior. Y así como Dios se vuelve al mundo en un **[171]** acto libre de amor, así como en virtud de un acto libre de su gracia redime al hombre y al mundo, todas las inteligencias puras, de acuerdo con la naturaleza de su esencia, tienen una doble

---

[215] Ficinus, *Epistol.,* Lib. I, fol. 632.
[216] Véase de Plotino, *Ennead.,* VI, 7, 35, VI, 7, 41.

dirección de su tendencia. "Es propio de los espíritus celestes el que mientras contemplan lo superior no dejan de mirar y cuidar el mundo inferior. Esta misma es la peculiaridad de nuestra alma, que no atiende sólo a su propio cuerpo, sino también a todos los de las cosas terrestres y aun a la tierra misma, para cultivarla y para hacerla prosperar." Ese cultivo, esa *cultura* de lo sensible, constituye el momento fundamental y la misión capital de lo espiritual en sí. La doctrina del amor ilumina con nueva luz el problema de la teodicea, en el que también el neoplatonismo se había debatido permanentemente. Ahora sólo es posible una teodicea en un sentido riguroso, pues la materia ya no constituye una mera oposición a la forma y por lo tanto no puede ser concebida como el *mal* absoluto; antes bien, se ve en la materia aquello a lo que se refiere toda actividad de la forma y aquello en que tal actividad se realiza. Eros se convierte así en un verdadero *vínculo del mundo,* pues salva la desigualdad de sus distintos elementos y dominios al incluirlos dentro de su círculo; y al conciliar y suprimir las diferencias substanciales de los elementos del ser, muestra que éstos no son sino sujetos y centros de una idéntica función dinámica. Gracias al amor, el espíritu es capaz de descender al mundo sensible y corporal, y también por el amor puede elevarse nuevamente hacia su propia esfera; en ninguno de los dos movimientos, empero, interviene impulso extraño alguno, ninguna coerción fatal, pues el espíritu sigue su propia y libre decisión. "*Animus numquam cogitur aliunde, sed amore se mergit in corpus, amore se mergit e corpore.*"[217] Muéstrase aquí **[172]** un movimiento circular, un circuito espiritual, un *circuitus spiritualis* que no necesita de ningún objeto exterior porque tiene su meta y su límite en sí mismo, porque en él se encuentra tanto el principio del movimiento como el de la quietud[218].

La filosofía del Renacimiento al recoger estos pensamientos capitales de la doctrina especulativa del amor de Ficino procura hacerlos fecundos, tanto en el campo de la filosofía de la naturaleza como en el de la ética, tanto en el de la teoría del arte como en el de la gnoseología. Por lo que hace a la teoría del conocimiento, ya la literatura neoplatónica y mística de la Edad Media había ligado indisolublemente conocimiento y amor, pues que el espíritu no puede volverse hacia su objetivo en una contemplación puramente teorética, sino que tiende hacia él por un acto del amor que éste le inspira. En la filosofía del Renacimiento se renueva esta concepción y aparece desarrollada en forma sistemática en la doctrina de Patrizzi. El acto del conocimiento y el acto del amor tienen el mismo objeto, pues ambos tienden a suprimir la separación entre los elementos del ser y a remontarse al punto de su unidad originaria. El saber no es más que una

---

[217] Ficinus, *Theologia Platonica,* Lib. XVI, Cap. 7, fol. 382. Este momento decisivo de la doctrina del amor de Ficino ha sido perfectamente destacado por Saitta en su obra *La filosofía di Marsilio Ficino,* Mesina, 1923, pág. 217; sólo que en este punto como en muchos otros, Saitta ha exagerado considerablemente la originalidad de Ficino frente a Nicolás de Cusa. "Cio che differenzia il Ficino dai filosofi precedenti —escribe Saitta— compreso il Cusano, è l'intuizione travolgente dell'amore come spiegamento assoluto, infinito di libertà... Il vero mistico s'appunta nella assoluta indistinzione o indifferenza, laddove il pensiero di Ficino respira nell'atmosfera sana della libertà come continua differenziazione." (Obra citada, pág. 256.) Pero precisamente en esa "atmósfera de libertad" se mueve el concepto de creación del Cusano y también su concepto del amor divino. Véase por ejemplo, *De beryllo,* Cap. XXIII, fol. 275: "Ad omnem essendi modum sufficit abunde primum principium unitrinum: licet sit absolutum et superexaltum, cum not sit principium contractum, ut natura, quae ex necessitate operatur, sed sit principium ipsius naturae. Et ita supernaturale, liberum, quod voluntate creat omnia... Istud ignorabant tam Plato quam Aristoteles: aperte enim uterque credidit conditorem intellectum ex necessitate naturae omnia facere, et ex hoc omnis eorum error secutus est. Nam licet non operetur per accidens, sicut ignis per calorem... (nullum enim accidens cadere potest in ejus simplicitatem) et per hoc agere videatur per essentiam; non tamen propterea agit quasi natura, seu instrumentum necessitatum per superiorum imperium, sed per liberam voluntatem, quae est essentia ejus."

[218] Ficinus, *Theologia Platonica,* IX, 4, fol. 211.

determinada etapa en ese camino del retorno. Es asimismo una forma del tender, pues es esencial a todo conocimiento la *intencionalidad* con respecto a su propio objeto (*intensio cognoscentis in cognoscibile*). El intelecto más elevado no ha llegado a ser lo que es, es decir, conciencia pensante, sino porque, impulsado por el amor, se ha dividido en sí mismo, porque se ha opuesto a un mundo de objetos de conocimiento, de objetos de contemplación. Pero el acto del conocer que supone esa división, que implica abandonar la unidad originaria por la multiplicidad, por otro lado supera la división misma. En efecto, conocer un objeto significa negar la distancia que existe entre él y la conciencia y llegar, en cierto sentido, a identificarse con él: *cognitio nihil est aliud, quam Coitio quaedam cum suo cognobili.*[219] Con todo, la **[173]** influencia que la doctrina del amor, tal como fue renovada por Ficino, ejerció en la concepción renacentista de la esencia y sentido del arte fue aún más poderosa y profunda que la influencia de la teoría del conocimiento. Se explica la pasión que muchos de los grandes artistas del Renacimiento concibieron por la doctrina especulativa de la Academia de Florencia, puesto que tal doctrina significaba para ellos mucho más que una mera especulación. Más que una teoría del cosmos que convenía a su concepción general, vieron en ella interpretado y expresado el secreto de su propia creación artística. La enigmática naturaleza doble de los artistas —su abandono al mundo de las apariencias sensibles y su permanente afán de sobrepujarlo y superarlo— sólo entonces pareció comprenderse, y sólo por esa comprensión justificarse verdaderamente. La teodicea del mundo que Ficino había establecido en su doctrina del amor se convirtió al mismo tiempo en la verdadera teodicea propia del arte. En efecto, es propio del artista, como también de Eros, el ligar y unir íntimamente lo que está separado y lo que es contrario, buscar en lo *visible* lo *invisible*, en lo *sensible* lo *inteligible.* Su visión y su imagen están determinadas por la contemplación de la forma pura, pero sin embargo el artista sólo posee verdaderamente esa forma cuando logra realizarla en la materia. El artista siente más hondamente que nadie esa tensión, esa polar oposición de los elementos del ser, mas a la vez se siente y se sabe su mediador. En esto reside la esencia de toda la armonía estética, pero también la eterna insuficiencia inherente a toda armonía, a toda belleza en tanto que no puede revelarse sino por un medio material. En esta forma y con tal ahondamiento en la cuestión encontramos la doctrina del amor de Ficino expuesta en los sonetos de Miguel Ángel. Sólo se comprende plenamente la extraordinaria fecundidad de esta doctrina cuando se compara su influencia con el desarrollo ulterior que experimentó por obra de Patrizzi en la teoría del conocimiento y por obra de Giordano Bruno en la ética. El platonismo de la escuela de Florencia también concibe las ideas como fuerzas, como potencias objetivas y cósmicas; pero junto a esto revela en su doctrina del amor un nuevo concepto de la autoconciencia. Ésta se manifiesta ahora en su unidad y en su multiplicidad, en su diferenciación y en las actividades fundamentales del conocer, del querer y de la creación artística como en su inmanente modo de ser concluso e idéntico. El yo, el *espíritu subjetivo,* se articula en las distintas direcciones del hacer de las cuales procede la diversidad de la cultura, el sistema del *espíritu objetivo.* Giordano Bruno también **[174]** se remite a Plotino y considera el amor como lo único que verdaderamente nos abre el reino de la subjetividad. Mientras nuestro ojo esté entregado a la mera visión de los objetos percibidos no puede nacer el fenómeno de la belleza, como tampoco el del amor; ambos surgen tan pronto como el

[219] Francisci Patricii, *Panarchias,* Lib. XV: *De intellectu* (Nova de universis philosophia, Ferrar., 1591, fol. 31).

espíritu, retrayéndose de las formas exteriores de, la imagen, se comprende en su propia forma no divisible y sustraída a toda visibilidad[220].

Si el espiritualismo del Renacimiento determina aquí el modo de concebir el problema del alma y el problema de la conciencia, aparentemente el desarrollo de ambas cuestiones toma un camino por completo distinto cuando se lo considera encuadrándolo dentro del concepto de naturaleza y de la psicología naturalista. El vuelco en el naturalismo, el intento de insertar el principio del *alma* dentro del orden general de la naturaleza y de explicarlo en forma puramente inmanente, esto es, partiendo de sí mismo, constituyen las tendencias fundamentales de la renovación crítica de la psicología de Aristóteles que intentó la Escuela de Padua a fines del siglo XVI. El tratado de Pomponazzi *De immortalitate animi* representa la primera conclusión sistemática de tal proceso. De nuevo el punto central de las reflexiones filosóficas está constituido por la lucha contra el averroísmo. La doctrina averroísta cree que sólo se puede salvar la unidad del intelecto haciéndola coincidir con su universalidad y considerando la individualidad del principio racional no como una determinación originaria del mismo, sino como una mera determinación accidental. Pero si el pensamiento, en lugar de limitarse a describir los fenómenos de la vida psíquica tal como se dan, inquiere su causa trascendente, y si determina ésta de modo que además se pierda el carácter empírico distintivo de todos los procesos psíquicos, ya no se trata entonces de psicología, sino de metafísica. Hay que reconocer ese carácter empírico antes de intentar explicarlo de un modo o de otro. Pero el averroísmo peca precisamente contra ese principio metódico básico, pues explica la conciencia racional de un modo tal que precisamente lo anula en cuanto conciencia. En rigor de verdad puede mirarse su *intelecto activo* unitario como un ser cósmico y como una fuerza cósmica; sólo que **[175]** a esa fuerza le falta el momento por el cual podría llegar a ser conciencia, por el cual podría pasar de un mero *en sí* a un ser *para sí.* Porque la conciencia sólo es posible en la forma del *ser para sí*; de ahí también que sólo pueda imaginarse como particularización concreta, puesto que una determinación implica la otra. La demostración de Pomponazzi, empero, avanza un paso más. No es posible pensar lo particular del sujeto de la conciencia si no se piensa junto a él un correspondiente ser particular que sea su objeto. El alma individual como tal sólo puede comprenderse si se piensa como forma de un cuerpo individual; es más, puede afirmarse que la propiedad que tiene; un cuerpo de ser animado no es ni más ni menos que su individuación. Por ella se diferencia el cuerpo de la mera *materia,* por ella se convierte en un cuerpo orgánico que en su resolución individual es el portador de una vida determinada, concreta e individual. El *alma* no se suma al *cuerpo* como un principio motriz y animador puramente externo; antes por el contrario constituye aquello que da forma al cuerpo, lo que hace de él un todo diferenciado, y en esta diferenciación, un todo articulado. Ahora bien, esta relación rigurosamente correlativa admite también la expresión inversa. El alma no es sólo mera *forma assistens,* sino también genuina *forma informans*; de ello se sigue que sólo puede cumplir su función formativa sobre la base de un determinado sustrato físico. Si suprimiéramos mentalmente este último, la función perdería no sólo su apoyo, sino también su sentido. En este punto Pomponazzi se aparta tanto del averroísmo como de todo tipo de psicología espiritualista. Así como el alma no puede desprenderse del cuerpo —del cual es la forma— como si fuera un ser independiente, no existe en ella una separación absoluta que divorcie sus funciones *superiores* de las

[220] Véase Giordano Bruno, *De umbris idearum* (*Opera latina,* ed. Imbriani, II, 48): “Notavit Platonicorum princeps Plotinus. Quamdiu circa figuram oculis dumtaxat manifestam quis intuendo versatur, nondum amore corripitur: sed ubi primum animus se ab illa revocans figuram in se ipso concipit non dividuam, ultraque visibilem, protinus amor oritur.”

inferiores. El alma es *intelecto* o *espíritu*, sólo en cuanto es al mismo tiempo *vida* que, como tal, no puede manifestarse sino en un determinado cuerpo orgánico. De ahí resulta que —si no nos remitimos tanto a la revelación como a los puros principios racionales— todos los argumentos que pretenden demostrar la inmortalidad del alma, su supervivencia independiente del cuerpo, carecen de validez. En efecto, examinadas atentamente, todas esas demostraciones descansan en una pura *petitio principii,* ya que partiendo de la universalidad de la función del pensar, de la obra que cumple el puro pensar teorético frente a la percepción sensible, infieren su existencia independiente, infieren la posible separación de la substancia pensante. Porque hay significaciones ideales universales, porque hay, independientemente de la expe-**[176]-**riencia de los sentidos, valores éticos y lógicos, por eso se postula una fuerza teorética independiente como soporte de esos valores. En verdad, el análisis más hondo del acto del pensar en sí muestra que tal supuesto es insostenible, pues el espíritu sólo comprende el sentido de un concepto universal o de una ley general, en cuanto intuye ese sentido en un caso particular, en el contenido de la percepción o de la fantasía sensible. Sin este cumplimiento concreto, sin la referencia a lo particular, el pensamiento universal permanece vacío. De suerte que tanto la lógica como la psicología señalan la misma conclusión que ciertamente está en franco e insuperable desacuerdo con el contenido del dogma cristiano. En ningún momento intenta Pomponazzi superar ese desacuerdo; por el contrario, lo establece con máxima precisión para refugiarse luego en la doctrina de la *doble verdad*. Esta limitación puramente formal permite empero que el radicalismo del contenido de su tesis surja aún con mayor vigor. Si en la lucha contra el averroísmo se sirve continuamente de los argumentos que Santo Tomás había elaborado para combatir la doctrina que sostenía la unicidad del intelecto en todos los hombres, la argumentación de Pomponazzi se vuelve ahora contra el mismo Santo Tomás, y por lo tanto contra los fundadores de toda la psicología escolástica. Con verdadera maestría pone de manifiesto sobre todo la contradicción que implica la convivencia de elementos platónicos y aristotélicos en el concepto tomista del alma. El platonismo, para el que alma y cuerpo están originariamente separados y son en esencia dos substancias distintas, a lo menos permanece fiel a sí mismo —según Pomponazzi— en lo que respecta a su riguroso dualismo metafísico. El platonismo no concibe la *unión* de alma y cuerpo como correlación, como íntima y esencial relación, ya que únicamente ve en el alma un principio motor que actúa desde afuera. La unidad de *cuerpo* y *espíritu,* de *sensibilidad* y de *intelecto* que creemos descubrir inmediatamente en la conciencia del hombre, no es por cierto, en el fondo, más que una ilusión; sería una unidad análoga a la que existe entre el buey y el arado. Ahora bien, ¿cómo podría contentarse un aristotélico con semejante unidad si, según la definición básica del alma que da Aristóteles, ésta no es más que la realidad, la *entelequia* del cuerpo mismo? Esta explicación contradice el supuesto de que el alma es capaz de dos modos de existencia, uno de los cuales corresponde a la vida terrena, mientras que el otro corresponde al alma como substancia separada del cuerpo. La contradicción es evidente porque nunca se nos da la substancia en su puro *en sí,* en su ser absoluto, sino que **[177]** la reconocemos a través de sus operaciones, a través de su modo de acción; de esto se sigue que no podemos atribuir a una y la misma substancia dos formas de actividad por completo distintas e incompatibles entre sí. De modo entonces que si atribuimos al alma, además de la función empíricamente condicionada y reconocida que posee en cuanto *forma del cuerpo,* otra capaz de actuar independientemente de la primera, con ello, en lugar de la supuesta identidad real del alma, en verdad sólo nos quedaría una identidad puramente verbal. Tanto desde el punto de vista: conceptual como desde el de la definición, suponemos dos substancias, dos esencias distintas, a las que sin embargo designamos

arbitrariamente con una misma palabra; y ésta es precisamente la falla fundamental de que se resiente la doctrina tomista. Santo Tomás está constreñido a reconocer el fundamento gnoseológico de la doctrina aristotélica. Como Aristóteles, se apoya él en la proposición de que todo pensamiento, de que el ejercicio de cualquier función puramente intelectual no es posible sin alguna referencia a las representaciones provenientes del mundo sensible. El acto mediato, el acto *representativo* del pensar necesita apoyarse siempre en algo inmediatamente dado en la conciencia, en algo directamente presente; ahora bien, esa presencia únicamente corresponde a los *fantasmas*, a las imágenes de la percepción y, de la fantasía sensible. El metafísico Santo Tomás de Aquino empero niega y anula esta necesaria consecuencia gnoseológica. El separar el alma del cuerpo significa privar a ésta del único sustrato en el cual puede ejercer sus funciones. Sin embargo, el hecho de cambiar los supuestos de la actividad teorética del alma no ha de suprimir el pensar mismo, sino tan sólo volver a acuñarlo en luna nueva forma radicalmente distinta de la anterior. Mas esa nueva forma es producto de la imaginación, no de la experiencia, y en ningún sentido puede ser aprehendida por ésta. En este punto rechaza Santo Tomás todo apoyo empírico; ya no se mueve en el dominio del análisis psicológico o lógico, sino en el campo vacío de la especulación pura. Aristóteles —el analítico y el psicólogo— en ningún momento reconoce un paso tal por el cual un modo de acción del alma se convierte en otro que es diametralmente opuesto al primero[221], paso que por lo demás —ya que **[178]** el concepto del ser está determinado por el de la acción— no significa en realidad sino una especie de metamorfosis mística, una transformación fantástica análoga a las que presentan las fábulas de Ovidio[222]. La ruptura con la psicología escolástica difícilmente puede cumplirse de un modo más tajante que éste. Toda la metafísica escolástica del alma se torna mera fábula del alma, ficción que no puede apelar a hechos reales y positivos, a ningún criterio o signo *natural.* Quien afirme que el alma posee un ser doble —uno en el cuerpo, el otro desligado de él— tendría que demostrar que existen también dos modos de conocimiento del alma, específicamente distintos, uno de los cuales debe relacionarla con el mundo sensible y el otro mantenerla absolutamente desligada de él; pero la observación de los fenómenos psíquicos en ningún caso nos ofrece la prueba de semejante distinción. Para la explicación racional únicamente se trata de interpretar y de *salvar* esos fenómenos psíquicos, claro es que no por el arbitrario supuesto de otro *mundo* y de un modo de ser del alma que corresponda a ese mundo, el cual es algo absolutamente trascendente e incomprensible para nosotros. La *razón* no puede resolver esta cuestión sino como lo hizo el verdadero Aristóteles correctamente interpretado. Para ambos, la razón y Aristóteles, el alma no es ni más ni menos que la forma del cuerpo orgánico y por lo tanto, *según su naturaleza, mortal* (*simpliciter mortalis*), si bien en un determinado aspecto —en tanto que es capaz de dirigirse a través de lo individual a lo general, de lo sensible y perecedero a lo intemporal y eterno— puede considerársele como condicionalmente inmortal (*secundum quid immortalis*)[223].

---

[221] "Ridiculum videtur dicere animam intellectivam... duos habere modos intelligendi, scilicet et dependentem et independentem a corpore, sic enim duo esse videtur habere." "Neque plures modi cognoscendi ab Aristotele in aliquo loco sunt reperti, neque consonat rationi." Pomponazzi, *De immortalitate animi* (1516); Cap. IV, IX.

[222] Obra citada, Cap. IX: "Dicere enim... ipsum intellectum duos habere modos cognoscendi, scilicet sine phantasmate omnino, et alium cum phantasmate, est transmutare naturam humanam in divinam... Sic anima humana simpliciter efficeretur divina, cum modum operandi divinorum assumeret et sic poneremus fabulas Ovidii, scilicet naturam in alteram naturam transmutari."

[223] Léase, además del tratado *De immortalitate animi,* el comentario de Pomponazzi sobre Aristóteles titulado *De anima* (editado por Ferri, Roma, 1876). A mayor abundamiento léase mi obra

Con este argumento parece en verdad que la oposición a la doctrina del alma que sustentaba la Academia de Florencia alcanza su expresión más aguda; por lo demás el tratado de Pomponazzi *De immortalitate animi* constituye en todos sus aspectos el polo **[179]** negativo de la obra homónima de Ficino. Mas por encima de esta polar oposición hay con todo entre ellos una especie de comunión en lo que respecta al interés sistemático. Ambos —Pomponazzi y Ficino— se debaten en torno del problema de la individualidad; ambos intentan convertir el fenómeno del *yo* en centro de la psicología, sólo que al perseguir idéntico fin lo hacen por caminos completamente distintos. Para Ficino sólo la pura naturaleza espiritual del hombre da a éste su ser independiente en un sentido riguroso; es lo único que puede elevarlo por encima de la esfera de las meras cosas. La libertad del hombre, en la cual el verdadero yo tiene su propia expresión, supone la posibilidad de que el alma pueda liberarse del cuerpo. Pomponazzi por el contrario sostiene que no debe afirmarse la individualidad contra la naturaleza, sino que aquélla debe inferirse de esta última y en ella ser mostrada. La individualidad, según Pomponazzi, no es una prerrogativa exclusiva del *espíritu,* pues representa en verdad el carácter fundamental de toda *vida. Vida* no es sino existencia en forma individual y en configuración absolutamente individual. Así como Ficino en la lucha que emprende sosteniendo la peculiaridad y la legitimidad del yo individual apela al supranaturalismo y a la trascendencia, Pomponazzi persiguiendo el mismo fin se apoya en cambio en el naturalismo y en la inmanencia. Para él, el fundamento último de lo individual y su verdadera justificación residen en la naturaleza misma y no más allá de ella, pues ante su vista tiene el cuerpo orgánico como verdadero ejemplo, como prototipo de la *individuación.* De esta suerte Pomponazzi vindica al Aristóteles biólogo en desmedro del Aristóteles metafísico; así, pues, busca una doctrina del alma que en sus principios esté de acuerdo con la doctrina del cuerpo y que constituya por ende su continuación rectilínea y su acabado rematé. La imagen del *mundo exterior* parece formarse según la del *mundo interior*, pero, por otra parte, la experiencia de la vida psíquica individual se ha convertido en clave de la totalidad de la naturaleza. Con todo, la moderna concepción de la naturaleza y el moderno concepto de autoconciencia no es alcanzar ni por el camino seguido por Ficino ni por el de Pomponazzi. Las fuentes propiamente tales de esta concepción las encontramos más bien en un movimiento espiritual que, en lugar de subordinar el *sujeto* al *objeto* o éste a aquél, procura establecer en cierto modo un nuevo estado de equilibrio ideal entre ambos. Si había de lograrse ese equilibrio, si con ello a la postre había de ganarse y establecerse mediante un nuevo concepto de la naturaleza, también **[180]** un nuevo concepto del intelecto y de lo espiritual, era preciso exigir además que se abandonase el camino de la metafísica y de la mera psicología. Ni la metafísica supranaturalista ni la psicología naturalista alcanzaron esa meta; sólo las consideraciones sobre la realidad hechas por las ciencias exactas de la naturaleza y por el arte lo consiguieron. Esas consideraciones crearon un concepto de la necesidad y legalidad de la naturaleza que ya no se oponía a la autonomía y libertad del espíritu sino que, por el contrario, constituía el apoyo y la configuración más segura de ellas.

II

La psicología del Renacimiento en su forma científica y filosófica sólo nos muestra los primeros pasos de ese gigantesco movimiento espiritual del cual había de surgir el

---

Erkenntnisproblem[3], I, pág. 105 y siguientes, así como la de Douglas, *The philosophy and psychology of Pietro Pomponazzi,* Caps. 4 y 5.

nuevo y más profundo concepto de *subjetividad.* La psicología misma no es capaz aún de abarcar todos los aspectos del problema que se va perfilando, y por lo tanto tampoco de formularlo, pues no consigue ver reunidos en una verdadera unidad los dos momentos contrarios que la engendran. Aquella antigua lucha entre *espiritualismo* y *naturalismo* no se decide, por cierto, en el terreno de la psicología. Los sistemas psicológicos del Protorrenacimiento sólo tienen en verdad el mérito de haber llevado la oposición fundamental a su expresión más aguda. Una vez más se da la pugna entre el concepto de la *naturaleza* y el concepto del *espíritu* por conquistar el dominio del *alma* humana. La doctrina teorética del alma queda así dividida entre dos concepciones fundamentales divergentes. Allí donde se sigue el camino del espiritualismo, como es el caso de la Academia de Florencia, la doctrina del alma, en último término, tiene que rebajar en gran medida el valor de la naturaleza, y allí donde se concibe *alma* y *vida* como una unidad —lo que acontece en la psicología de Pomponazzi— van perdiendo toda significación original tanto el espíritu como las funciones superiores intelectuales y éticas. Así, pues, la posición que concibe la eternidad y la inmortalidad del espíritu tiene que negar la naturaleza; la que concibe el complejo de la naturaleza como una unidad cerrada tiene que negar la inmortalidad. Y el motivo profundo de esta exclusión recíproca reside en el modo substancial de concebir la oposición. En tanto se piensen *naturaleza* y *espíritu* como dos *partes* del ser, la cuestión acerca de cuál de las dos es la subordinante y cuál la subordinada no **[181]** cesará de agitar los espíritus. En una pugna permanente se disputan en cierto modo la totalidad del espacio de la realidad. Para Telesio el espíritu es una región especial de la naturaleza a la que ésta, mediante sus fuerzas generales de calor y frío, domina y pone en movimiento; para Ficino en cambio la naturaleza constituye el grado más bajo del ser, grado que está tanto bajo el dominio de la gracia (bajo el grado de la *Providentia*), como bajo el del *fatum.* El naturalismo cree que lo espiritual constituye una *provincia* particular del ser, que no hay que mirar, con todo, como *un estado dentro de otro estado,* sino como algo que está, por decirlo así, supeditado a sus leyes generales; el espiritualismo por su parte cree que la naturaleza es el último eslabón de la cadena que liga el mundo de la *forma* con el de la *materia*[224]. La investigación progresa sirviéndose de imágenes de este tipo que más que imágenes son las típicas expresiones de una forma común de la observación general. Sobreviene una mudanza cuando el supuesto sobre el que descansa la psicología —ya la espiritualista, ya la naturalista— del Renacimiento, comienza a desplazarse paulatinamente: la relación entre *alma* y *cuerpo*, entre naturaleza y espíritu, en lugar de concebirse como realmente substancial, se piensa como pura relación funcional. La metafísica de la época, empero, no fue capaz de conquistar esa nueva relación y transformarla por sí sola. Si no hubiera obtenido ayuda decisiva de otro lado no habría podido desligarse de la forma escolástica general, que no sólo influyó en el espiritualismo, sino también en el naturalismo del Renacimiento. La ayuda le viene de la investigación exacta y empírica por un lado; por otro de la teoría del arte. La unión de

---

[224] El Humanismo, en líneas generales, no superó tampoco el orden gradual y jerárquico medieval de las ciencias según el cual a las ciencias de la naturaleza les correspondía el grado más bajo. Para Salutato Coluccio la jurisprudencia es más elevada que la medicina porque aquélla tanto por su base —la noción de *aequitas*— como por la forma de las leyes es un testimonio directo de la sabiduría divina, mientras que a ésta, enderezada como está hacia lo que nace y transcurre, hay que considerarla más un arte que una ciencia. La medicina no aspira al bien sino a establecer las meras verdades subordinadas; mientras se sirve de los *experientia et instrumenta* puramente empíricos, suele avanzar únicamente por el terreno de la existencia temporal, en lugar de hacerlo, valiéndose de la especulación, hacia el de las eternas razones de las cosas. A mayor abundamiento, Paul Joachimsen, *Aus der Entwichlung des italienischen Humanismus,* Histor. Zeitschrift, tomo 121 (1920), pág. 196, y Ernst Walser, *Poggius Florentinus,* pág. 250 y siguientes.

ambas fuerzas constituye uno de los momentos más significativos y fecundos dentro de la totalidad del proceso **[182]** evolutivo espiritual del Renacimiento. La teoría de la ciencia de la naturaleza y la teoría de la creación artística no sólo señalan a la filosofía un nuevo camino sino que al crear un nuevo sentido de la legalidad de la naturaleza la preceden en él. Con este hecho la cuestión fundamental de *libertad* y *necesidad* entra en una nueva fase. Ni la teoría de la ciencia ni la teoría del arte podían dejar de considerar este problema central de la época, sólo que le dan una solución que está más allá de las conclusiones metafísicas de la Escuela. La antinomia libertad y necesidad se convierte en correlación. En efecto, el rasgo común que relaciona la esfera del puro conocimiento con la de la creación artística consiste en que en ambas, aunque de distinto modo, reina un motivo de auténtica generación espiritual, esto es —y digámoslo a la manera kantiana— que conocimientos y creación artística, superando toda contemplación que constituya una mera copia de lo dado (*kopeyliche Betrachtung*), han de ser una construcción *arquitectónica* del cosmos. Cuanto más conscientes de su propia función formadora vanse tornando ciencia y arte, tanto más comprenden la ley a que están subordinados como expresión de su misma libertad esencial. Y con ello cobra también una nueva significación tanto el concepto de naturaleza como la totalidad del mundo de los objetos. El *objeto* es ahora algo distinto de la mera oposición al yo y, por decirlo así, del disparo contra el yo (*ob-jectum*); hacia él van dirigidas todas las fuerzas productivas, todas las fuerzas del yo propiamente activas que encuentran sólo en él su verdadera y completa verificación. En la necesidad del objeto se conoce el yo a sí mismo y reconoce la fuerza y dirección de su espontaneidad. Tal pensamiento, propio del idealismo filosófico, aparece ya en Nicolás de Cusa comprendido en toda su agudeza y profundidad, sólo que no fue por la especulación abstracta sino por la nueva forma del conocimiento científico y por la nueva forma de la intuición artística como llegó a cumplirse acabadamente en toda su amplitud viva.

No hay que buscar, por cierto, el primer testimonio de la transformación que experimenta el concepto de naturaleza en la teoría pura, por más que ésta se relacione con problemas de carácter filosófico, científico o artístico; tales testimonios se encuentran antes en la transformación que sufre el sentimiento de la naturaleza a partir del siglo XIII. La lírica de Petrarca comienza por sacar a la naturaleza de la atmósfera a que la había condenado la dogmática concepción medieval. Todo lo extraño, todo lo lúgubre y demo-**[183]-**níaco sucumbe ante Petrarca, pues su sentimiento lírico, lejos de oponerse a la realidad del alma, siente en todo momento su presencia y su clamor. Para Petrarca tórnase el paisaje espejo vivo del yo, y en ello no hay que ver sólo una liberación del sentimiento de la naturaleza, sino, por otra parte y al mismo tiempo, una limitación de ese sentimiento. En efecto, precisamente en esa su función de reflejar lo anímico la naturaleza misma posee una realidad sólo indirecta y, por decirlo así, reflejada. La naturaleza no es buscada ni descrita sólo por lo que ella es en sí misma ya que su valor estriba en que el hombre moderno encuentra en ella un nuevo medio de expresarse a sí mismo, de expresar la vivacidad y lo infinito y multiforme de su vida interior. En las cartas de Petrarca manifiéstase a las veces esa particular polaridad del sentimiento de la naturaleza con sorprendente claridad y convicción. Si para descubrir y expresar su vida interior recurre el poeta a la representación de la naturaleza, bien pronto se siente apartado de la pura contemplación y reducido nuevamente a sí mismo, a su propio yo. El paisaje pierde para él todo su valor independiente y su contenido propio. El sentimiento de la naturaleza vuelve a caer en un desmedido sentimiento del propio yo: "*quid enim habet locus ille gloriosius habitatore Francisco?*"[225]. Todas las

[225] Petrarca, *Append. litt. epist.,* 6, edición Fracassetti; consúltese la obra de Voigt, *Wiederbelebung des klass. Altertums,* I, 113.

descripciones de la naturaleza que Petrarca realiza muestran ese doble aspecto y esa singular oscilación, y esto se revela en forma inequívoca hasta en la más célebre de sus descripciones, la que hace cuando relata su ascensión al monte Ventoux. La característica escena es muy conocida: Petrarca, después de alcanzar la cumbre de la montaña tras indecibles esfuerzos, en lugar de contemplar el espectáculo que se le ofrece desde esa altura, detiene su mirada en el libro que siempre lo acompaña, las *Confesiones* de San Agustín; y en ese momento comprende plenamente el sentido de aquel paisaje en que se dice que los hombres se olvidan de sí mismos al considerar y admirar las altas montañas, las mareas del mar y el curso de los astros[226]. Aquí se resume en una palabra la típica oposición entre mentalidad y sentimiento. El impulso que lo lleva hacia la naturaleza y que demanda una visión inmediata de ella queda detenido por la advertencia de San Agustín, quien en tal vuelco sólo ve el peligro **[184]** que amenaza a la única y verdadera relación inmediata: la relación del alma con Dios. "*Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas.*"[227] Esta divisa agustiniana parece prohibir todo acceso a la naturaleza, toda contemplación del mundo exterior. Así pues el sentimiento que Petrarca tiene de la naturaleza permanece a la postre en la misma tensión que caracteriza su sentimiento general del mundo. Ve la naturaleza y a los hombres, ve el mundo y la historia nimbados con un nuevo esplendor y sin embargo considera esa luz como causa de enceguecimiento y error. Al libro que trata de su conflicto interior, al libro que constituye la confesión de esa "secreta contienda de los cuidados de su corazón", al libro que puede considerarse quizá la primera expresión del alma moderna y del hombre moderno, le da el título auténticamente medieval de *De contemptu mundi.* Petrarca está en una posición tal con respecto a la naturaleza, a la vida mundanal y sobre todo con respecto a la fama —que para él constituye lo esencial de la vida temporal— que aunque se sienta atraído apasionada e irresistiblemente no se abandona a ellas sin restricciones, con tranquila conciencia. De esto no nace por cierto una relación ingenua con la naturaleza, sino de carácter enteramente *sentimental*; no hay que entender la naturaleza por sí misma sino como un fondo más sombrío o más brillante del yo, y así sentirla y gozarla.

Las generaciones siguientes, es decir las del *Quattrocento* y *Cinquecento,* tuvieron que echar a andar por otro camino. Les tocó la misión de establecer en primer lugar el concepto de naturaleza partiendo de ella misma y de asegurarle una existencia firme y estrictamente *objetiva.* Sólo después de haberse fundado ese concepto se renueva la cuestión que pretende determinar en qué relación se encuentra ese dominio independiente de la naturaleza con respecto al mundo de la *conciencia* y del *espíritu.* Todavía se intenta establecer una *correspondencia,* una *armonía* entre ambos; tal cosa empero supone postular la autonomía e independencia de los dos miembros que entran en la relación. Es opinión dominante —tanto en el campo de la historia de la filosofía como en el de la historia de la cultura y del espíritu— y aun hoy casi incontestable que el Renacimiento descubrió y conquistó la legitimidad propia de la naturaleza por el camino de la intuición inmediata, de la intuición sensible y empírica. Burckhardt en uno de los capítulos más brillantes de su obra ha descrito este progresivo **[185]** *descubrimiento del mundo.* Para ganar una nueva imagen de la realidad, entendida ésta como realidad puramente empírica, parecía suficiente concebir las formas del mundo pura y objetivamente, tomarlas según su natural determinación sensible y de acuerdo con ello describirlas y ordenarlas, en lugar de relacionarlas únicamente con el hombre. Ensayos de este tipo de consideración, ya frecuentes en la Italia de los siglos XIV y XV, cada vez van cobrando mayor fuerza y difusión. Cada vez va acrecentándose más el

---

[226] Petrarca, *Epistolae famil.,* IV, 1; véase la exposición de Burckhardt, *Kultur der Renaissance*[8], II, 18.

[227] Ausgustinus, *De vera religione,* Cap. 39.

material de observación directa del que luego surge la nueva imagen del mundo; cada vez se van haciendo más distintos los grandes rasgos de esa imagen así como se van acusando más agudamente los contornos de lo particular. Y del impulso para lograr una visión propia procede el correspondiente impulso para describirla y articularla sistemáticamente. El sentido de la colección, que ya muy temprano determina la construcción de jardines botánicos y zoológicos, al mismo tiempo es el fundamento de una nueva forma de descripción exacta de la naturaleza. Cesalpino, en su obra *De plantis* (1583), al intentar establecer un *sistema natural* del mundo vegetal, inaugura el camino que conduce a la botánica científica. También la filosofía de la naturaleza del Renacimiento parece tomar al principio el mismo camino puramente empírico. Telesio, como más tarde había de hacerlo Bacon, pretende que la naturaleza no sea examinada a través de las categorías abstractas de Aristóteles sino que se la conozca partiendo de ella misma, qué se la investigue de acuerdo con sus propios principios (*juxta propria principia*). Los principios propios de la naturaleza no están en los conceptos lógicos de *forma* y *materia*, de *acto* y *potencia*, de *realidad* y *privación*; es preciso buscarlos en los fenómenos concretos de la naturaleza, fenómenos que son invariables y constantes en todas partes. Los primeros fenómenos que pueden aprehenderse por intuición sensible directa son, para Telesio, las fuerzas fundamentales: calor y frío. Tales fuerzas, al mantenerse en un equilibrio recíproco, al imprimir sucesivamente distintas formas a la materia (la que con todo no se piensa aquí como sujeto meramente lógico de la mudanza sino como sustrato físico del cambio mismo), engendran toda la diversidad del devenir, diversidad que por otra parte se considera, al ser referida a esta tríada de principios, como unidad rigurosamente regulada por leyes. Junto a esto y a través de toda su obra, Telesio proclama que la percepción sensible es el medio fundamental y decisivo del conocimiento. La sensación precede toda operación del intelecto, precede toda operación que ordene racionalmente y que **[186]** compare los hechos particulares, pues en verdad sólo gracias a ella se establece el contacto entre *sujeto* y *objeto,* entre *conocimiento* y *realidad.* Tanto en el sistema de la naturaleza de Telesio como en su sistema gnoseológico, ese contacto se entiende en un sentido completamente literal. Toda aprehensión racional de un objeto supone un contacto sensible con él, pues sólo tenemos conciencia de un objeto cuando éste obra sobre nosotros, es más, cuando en virtud de ese obrar penetra en nosotros. Eso que llamamos *espíritu* no es sino una substancia animada cuya condición de movimiento está determinada y modificada por influencias exteriores, de suerte que cada una de las percepciones sensibles representa un modo propio de esa modificación. Lo que es distinto es el modo de propagación del impulso primitivo, pues está condicionado por la naturaleza del medio, el cual a su vez sirve como vehículo de la propagación. Por mediación de la luz, las fuerzas primordiales (calor y frío) se traducen en sensaciones visuales, en sensaciones auditivas por mediación del aire, que también constituye el vehículo de las sensaciones olfativas. Pero a la postre toda esa transmisión indirecta debe terminar en un contacto directo, y de ahí que para Telesio el tacto sea el sentido de los sentidos. Aun todas las funciones espirituales llamadas superiores pueden reducirse en última instancia al tacto; aun todos nuestros pensamientos e inferencias no constituyen sino un *tocar a distancia.* En efecto, el acto por el cual obtenemos conclusiones de tipo racional consiste en que el espíritu no sólo recibe la acción procedente del exterior, es decir, las modificaciones del frío y calor, sino que además las conserva dentro de sí; en que una vez que un estado de movimiento ha penetrado en el espíritu gracias al influjo exterior, es capaz de renovarlo nuevamente dentro de sí en determinadas condiciones. De modo que así puede repetir sus anteriores impresiones y con ello conseguir relacionar en cierto modo sus estados presentes y pasados, circunstancia que lo faculta ulteriormente para concebir de

antemano el futuro y anticipar impresiones venideras. Esta aptitud de volverse hacia el pasado y de proyectarse hacia el futuro es lo que solemos señalar como fuerza reflexiva del pensamiento, como facultad del *raciocinio.* Pero no se trata aquí de una fuerza libre, propia de un *intelecto activo* independiente, sino simplemente de la consecuencia y continuación mecánica de movimientos que alguna vez actuaron sobre nosotros. Cuando Aristóteles afirma que la memoria procede de los sentidos, la experiencia de la memoria y el conocimiento de la experiencia, reconoce implícitamente la relación esencial de las fun-**[187]**-ciones particulares del alma —aunque en su doctrina del νοῦς la desconozca expresamente— y su cooperación conjunta en la constitución del conocimiento. En verdad, entre sentir y representarse, entre representarse y recordar, entre recordar y saber, no puede haber Una diferencia esencial; el intelecto mismo no es más que un sentido mediato y derivado, necesariamente imperfecto debido precisamente a ese su modo de ser mediato y que sólo constituye una especie de sombra, un mero símil, una simple copia de la condición real de la impresión[228].

Según esto el naturalismo del Renacimiento en su primera manifestación de sistema concluso se orienta en una dirección rigurosamente empirista y sensualista. Parece que toda su fundamentación estribara en entregarse exclusivamente a la observación empírica, considerada como único medio de conocer, en excluir del cuadro de la naturaleza todo aquello que, no se apoye en un testimonio directo de la percepción sensible. Y con todo, si seguimos el desarrollo ulterior de los pensamientos de Telesio dentro de la filosofía de la naturaleza del Renacimiento bien pronto comprobamos que sobreviene en este aspecto una notable transformación. Ya los sucesores directos de Telesio, ya los hombres que se sintieron sus discípulos inmediatos, abandonan el camino de la observación exacta de la naturaleza y el método del conocimiento rigurosamente descriptivo. La tendencia general de la filosofía de Telesio ataca la explicación aristotélica-escolástica de la naturaleza, pero también, y con no menor energía, las *ciencias ocultas.* Cuando exige que se explique la naturaleza partiendo de *sus propios principios*, rechaza al mismo tiempo con tal exigencia las ciencias ocultas, la astrología y la magia. Pero esta autonomía de la ciencia empírica se perdió nuevamente apenas pareció alcanzada. La filosofía de la naturaleza del Renacimiento en ningún momento consigue evitar del todo la magia. Los problemas de la *magia natural* adquieren una importancia tal en los tratados de Giordano Bruno que continuamente amenazan absorber los problemas filosófico-especulativos. Y Campanella, que estaba tan ceñidamente sujeto a Telesio en la tendencia general de su doctrina de la naturaleza y de su teoría del conocimiento, sin embargo da a su tratado capital sobre filosofía de la naturaleza el título de *De sensu rerum et magia.* Bien se advierte que el *empirismo* que aquí se anuncia y se formula no **[188]** posee por sí solo la fuerza necesaria para constituirse sistema de la *experiencia pura* y librarse de todos los elementos fantásticos; en efecto, siempre acaba por cambiarse en lo contrario de lo que es, en teosofía o en mística. No existe ningún camino directo que lleve desde el concepto de la naturaleza de Telesio hasta el de la ciencia moderna. Estaba engañado Campanella cuando, como representante de los principios de Telesio, creyó poder presentarse al mismo tiempo como apologista de Galileo[229], pues precisamente manifiéstase aquí la discrepancia más aguda en lo tocante a los métodos del conocimiento de la naturaleza. El camino seguido por Leonardo y Galileo, camino por el que se busca la *razón* en la experiencia, las *ragioni* de la realidad, se aparta clara y distintamente del que siguen las doctrinas sensualistas de la naturaleza. Si éste se remonta siempre a las formas primitivas del

---

[228] Telesio, *De rerum natura juxta propria principia;* véase el libro VIII, Caps. 3 y 11, edición de Nápoles (1587), fols. 314 y 326.
[229] Véase el escrito de Campanella, *Apologia pro Galileo, mathematico florentino,* Francfort, 1622.

animismo, aquél lleva cada vez con mayor claridad y determinación al idealismo matemático. Ahora bien, el sensualismo de la filosofía de la naturaleza no es casual ni significa un mero retroceso histórico; no se funda simplemente en obscuros sentimientos y pasiones que impelen al hombre a ejercer su dominio sobre la naturaleza sino que está fundado en los supuestos teoréticos generales de la filosofía italiana de la naturaleza. *Conocer* algo —he aquí el principio común del que siempre se parte— significa llegar a ser una sola cosa con ese algo; tal unidad empero sólo es posible cuando sujeto y objeto, cuando lo conocido y el cognoscente son de la misma naturaleza, cuando son miembros y partes de un mismo complejo vital. Toda percepción sensible constituye uno de esos actos de *fusión* y de *reunión.* El objeto sólo es percibido, sólo es aprehendido en su verdadero, en su genuino ser cuando intuimos en él la misma vida, el mismo tipo de movimiento y animación que advertimos cuando éstos se dan y están presentes inmediatamente en la experiencia de nuestro propio yo. De modo pues que como corolario natural de la teoría del conocimiento resulta el *pampsiquismo,* así como inversamente la teoría del conocimiento ya lleva en sí desde el principio los acentos del pampsiquismo. La conexión es tan estrecha que Patrizzi puede exponer su teoría de la ciencia en una obra a la que da el título de *Panpsychia.* En esta obra reprocha a Aristóteles que sólo haya tratado a medias el pensamiento del pampsiquismo, el que haya hecho del mundo una cosa monstruosa al **[189]** considerar que sólo el mundo celeste de los astros es animado en tanto que todo lo demás es mirado como inanimado. En realidad la unidad de la vida no puede reconocer separaciones y limitaciones tales; la vida está contenida, entera e indivisa, en todo aquello que se presenta como material; obra y está presente en lo máximo y en lo mínimo, en lo superior y en lo inferior, en las estrellas tanto como en los más simples elementos, pues el ser real y el verdadero valor sólo convienen a lo animado; los elementos estarían privados de ambas cosas si se les negara una vida propia[230]. En su teoría del conocimiento Telesio ya intenta demostrar la unidad del intelecto y de los sentidos alegando que todas las funciones del pensamiento y del inferir *racional* reconocen su raíz en la función de establecer analogías: *intellectionis cujusvis principium similitudo est sensu percepta*[231]. Al procurar un fundamento metafísico a esta función analógica se procura determinarla con mayor precisión. La conclusión teorética de la *analogía* tiene su raíz en la unidad esencial de todos los seres y sin ella, sería inconsistente. Todo concebir, todo inferir mediato se remonta, a la postre, a un acto *originario* de la sensación, acto en el cual nos aseguramos que nuestro modo de ser común nos relaciona con todo lo que es. También la doctrina de la naturaleza de Cardano está completamente dominada por esos juegos analógicos del pensamiento a los que por cierto considera algo más que eso ya que para él representan un concebir intuitivo e inmediato del conjunto de la naturaleza. Así por ejemplo los metales no son sino *plantas sepultas* que desarrollan su existencia bajo tierra; las piedras cumplen su desarrollo, su crecimiento y alcanzan su madurez[232]. Esta concepción no sólo admite la magia sino que precisamente la demanda, pues ve en ella el verdadero remate de toda ciencia de la naturaleza. Cuando Pico en sus novecientas tesis y en la *Apologia* —obra que compuso para defender esas tesis de la acusación de herejía— define la magia como la suma de toda la

---

[230] Véase Franciscus Patritius, *Panpsychia* (Novae de universis Philosophiae, tomus III). Ferrariae, 1591, Lib. IV, fol. 5 y siguientes.

[231] Telesio, *De rerum natura,* VIII, 3; acerca de la teoría del conocimiento de Telesio léase además mi *Erkenntnisproblem,* I, pág. 232 y siguientes.

[232] Cardanus, *De subtilitate libri XXI,* Basilea, 1554, Lib. V, fol. 152: "Metallica vivere etiam hoc argumento deprehenditur, quod in montibus non secus ac plantae nascuntur, patulis siquidem ramis, radicibus, truncis ac veluti floribus ac fructibus, ut non aliud sit metallum aut metallica substantia quam planta sepulta."

sabiduría sobre la naturaleza y como la parte práctica de toda ciencia natural, expresa con ello **[190]** la convicción general de la filosofía de la naturaleza del Renacimiento. Para ella la magia representa el aspecto activo del conocimiento de la naturaleza; los distintos elementos que éste reconoce teoréticamente como afines, como pertenecientes a un todo, son efectivamente enlazados entre sí y llevados a una meta común por la magia. De modo que ésta no obra propiamente milagros y sólo presta apoyo, como diligente servidora, a las fuerzas vivas de la naturaleza. "Sondea el conjunto del universo que los griegos llaman *simpatía*; llega a la comprensión de la esencia de todas las cosas, extrae del seno de la tierra y de sus misteriosas reservas las maravillas ocultas y las hace salir a la luz como si ella misma las hubiera creado. Así corno el labrador une el olmo a la vid, el mago enlaza cielo y tierra y pone en contacto el mundo inferior con las fuerzas del superior."[233] Según esto puede admitirse la magia en todo su alcance pero con una condición, a saber, que no se busque ya el fundamento de su acción fuera o por encima de la naturaleza, sino precisamente en ella. Lo que señala y establece la dirección y meta de la actividad mágica no es por cierto la intervención violenta de potencias demoníacas sino la observación del curso del acontecer mismo y de la regla que implica ese acontecer. En su obra sobre magia natural Giambattista Porta fijó el concepto de magia precisamente en ese sentido. La naturaleza, más que el objeto de la magia, es su objeto; es, en virtud de la atracción de lo semejante y de la repulsión de lo desemejante que en ella reinan, el origen y germen de todas las fuerzas mágicas.[234] En su tratado *De sensu rerum et magia,* Campanella se asocia a estos principios fundamentales de Porta, pero si éste parte de la simple acción de la σύμπνοια πάντα, del *destino* de la simpatía universal, Campanella procura reducir ese mismo destino a su base especulativa. De esta suerte se convierte —por esa amalgama paradójica de motivos que se da en forma típica en toda la filosofía del Renacimiento— en un filósofo teorizador de la magia. Él mismo indica expresamente que su cometido consiste en reducir a sus últimas causas la magia natural —magia que Porta había considerado en su obra sólo en su aspecto histórico efectivo como un conjunto de determinados hechos— y con ello darle forma verdaderamente racional[235]. Si el **[191]** tratado de Porta cae en toda la multiplicidad de las analogías que existen entre el macrocosmos y el microcosmos, entre el mundo del hombre y el de los elementos de los vegetales y animales, Campanella por su parte se propone reducir toda esa diversidad a un único principio. No se contenta empero con una sistematización de tal índole; inquiere su *porqué* y cree haberlo hallado al señalar como base de todo vínculo, de toda semejanza y desemejanza, de toda simpatía y antipatía, la facultad de tener sensaciones que es propia de todas las partes del ser, cualquiera sea su constitución particular, aunque, eso sí, se dé en distinta medida según el puesto que cada una de las partes ocupe en la escala gradual cósmica; pero precisamente por eso mismo esa facultad relaciona las partes del todo no sólo mediata, no sólo empírica, sino inmediatamente y en cierto modo *a priori.* El sentido se convierte sin más en una determinación ontológica y originaria de cada ser, determinación que está más allá de todas las diferencias individuales y que por lo tanto salva la desunión de los distintos elementos del ser, su aparente disparidad. El sentido ni nace ni perece; no se encuentra exclusivamente en las formaciones orgánicas

---

[233] Pico de la Mirándola, *Apologia, Opera,* fol. 170; véase también el discurso *De hominis dignitate, Opera,* fol. 327.

[234] Joh. Baptista Porta, *Magiae naturalis, Libri viginti,* Lib. 1, Cap. 2.

[235] Campanella, *De sensu rerum et magia,* edición Tob. Adami, Francfort, 1620, Lib. IV, Cap. I, pág. 260: "Conatus est bis... studiosissimus Porta hanc scientiam revocare, sed historice tantum, nullas reddendo dictorum suorum causas. (Ex quo autem hunc librum meum vidit, audio ipsum rationalem magiam struere)".

singulares de la naturaleza; es común a todas las formas de ésta porque así como en el efecto nada puede haber que ya no esté preformado en la causa, nada puede proceder de lo inanimado que no tenga sensibilidad y vida[236].

No corresponde que nos ocupemos aquí de las consecuencias metafísicas que esta doctrina de Campanella entraña; nos limitamos más bien a considerar sus caracteres metodológicos. Y en este aspecto adviértese con gran claridad que el interés por el mundo sensible de los fenómenos y la aspiración de aprehenderlos directamente, y en cierto modo de agotarlos, no sólo no dio origen al nuevo, al específicamente moderno concepto de la *naturaleza,* sino que por el contrario impidió y entorpeció su formación. Mucho tiempo hubo de pasar antes de que se crearan determinados criterios de la experiencia misma, criterios obtenidos por medio de la matemática y por los nuevos modos del pensamiento que de ella nacen; mientras no los tuvo, el empirismo del Renacimiento careció de **[192]** toda unidad de medida objetiva de valores y de todo principio para seleccionar entre los distintos tipos de observación que se le ofrecían. Los *hechos* particulares van alineándose en abigarrada profusión, pero también con una irregularidad completamente caótica. El apoyo en la experiencia, ya que el propio concepto de ésta contiene elementos del todo heterogéneos, no ofrece ninguna consistencia. La teoría de la naturaleza de los siglos XV y XVI echa la primera base de la descripción y de la experimentación exactas, sólo que junto a esto están además los intentos de procurar un fundamento racional a la *magia empírica.* En efecto, la diferencia entre la *magia natural* y la *magia demoníaca*[237] estriba en que ésta descansa en el supuesto de fuerzas sobrenaturales mientras que aquélla, al pretender mantenerse dentro del marco de la naturaleza y de su uniformidad empírica, exige que no se empleen otros métodos distintos de los que suponen la observación y la comparación inductivas de los fenómenos. Con todo esta forma de inducción no está subordinada a los puntos de vista crítico-analíticos que siempre garantizan todo genuino experimento. Así pues el mundo de la experiencia no sólo confina aquí con el del milagro; ambos se compenetran y complementan continua y recíprocamente. Toda la atmósfera de esta *ciencia* de la naturaleza está penetrada y saturada por el milagro. Giambattista Porta, que fue celebrado por Kepler como el inventor del telescopio, tiene decisiva importancia en la constitución de las bases de la óptica científica, pero por otra parte el mismo Porta es al propio tiempo el fundador de la *Accademia dei Secreti* de Nápoles donde realizó la primera gran compilación de los escritos sobre ciencias ocultas. Infatigable en su afán de coleccionista e investigador y gracias a los viajes que realizó a través de toda Italia, Francia y España, consiguió reunir todo el material de la época referente a la investigación de las fuerzas secretas de la naturaleza e intentó ampliar y enriquecer incesantemente el compendio sobre magia natural que ya había compuesto a los quince años. Tanto en Porta como después en **[193]** Campanella, el empirismo, lejos de constituir una superación de la magia, representa tan sólo su *codificación.* Allí donde la experiencia misma fue concebida como mero agregado, allí donde ni más ni menos se la definió —tal el caso de Campanella— como *experimentorum multorum coacervatio*, no se logró garantía alguna de sus elementos, no se consiguió una verdadera valoración

[236] Campanella, *Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum juxta propria dogmata partes tres,* París, 1638, P. II, Lib. VI, Cap. 7; acerca de la relación de Campanella y Giambattista Porta véase de Fiorentino, *Bernardino Telesio,* Florencia, 1872, II, pág. 123 y siguientes.

[237] El distinguir la *magia natural* de la *demoníaca* es propio de toda la filosofía del Renacimiento; tal distinción se encuentra en las novecientas tesis de Pico y en su *Apologia,* en el tratado de Ficino *De vita triplici,* y en Pomponazzi, *De admirandorum effectuum causis sive de incantationibus,* Lib. I, Cap. 5, pág. 74: "Nemini dubium est ipsam (magiam naturalem) in se esse veram scientiam factivam et subalternatam philosophiae naturali et Astrologiae, sicut est medicina et multae aliae scientiae; et in se est bona et intellectus perfectio... et, ut sic, non facit hominem habentem ipsam malum esse hominem."

de los casos particulares para aplicarlos a la constitución sistemática de la naturaleza. Tal cosa sólo pudo obtenerse una vez practicada la selección de los elementos fundamentales de la experiencia, una vez que esta misma hubo sufrido, por así decirlo, una *crisis* interna; y el divorcio entre lo *necesario* y lo *contingente*, entre la legalidad y la arbitrariedad fantástica no fue cumplido por el empirismo ni por el sensualismo de la filosofía de la naturaleza, sino por el intelectualismo de las matemáticas. Sin embargo no fueron sólo motivos puramente intelectuales los que decidieron el resultado de esta lucha de fuerzas —y esto constituye un rasgo característico y decisivo del cuadro espiritual del Renacimiento porque la lógica de las matemáticas y la teoría del arte van aquí, por así decirlo, de la mano. Sólo gracias a esta asociación y enlace florece el nuevo concepto de la *necesidad* natural. Las matemáticas y el arte coinciden ahora en la misma exigencia básica: la de la *forma.* Lo que separa la teoría del arte de la teoría de la ciencia está dentro de la órbita de este problema común. En este aspecto Leonardo de Vinci se relaciona directamente con Nicolás de Cusa; y por su parte Galileo en un famoso pasaje de su libro sobre los dos grandes sistemas del mundo recurre al testimonio de Miguel Ángel, de Rafael y de Ticiano para probar su concepción del intelecto humano y del papel que le toca desempeñar en la constitución de la ciencia empírica[238]. Establécese así una nueva síntesis en el mundo del espíritu y con ella también una nueva correlación entre *sujeto* y *objeto*: la reflexión sobre la libertad del hombre y sobre su fuerza creadora originaria exige el concepto de la *necesidad* inmanente de los objetos naturales como complemento y confirmación de aquéllas.

Este doble proceso se revela en toda su plenitud y claridad en los manuscritos de Leonardo. Sus apuntaciones surgen de la lucha permanente que mantiene contra las ciencias *mentirosas* que lisonjeando al hombre con falsas esperanzas le prometen engañosamente el dominio directo de la naturaleza y la posesión de sus fuerzas **[194]** ocultas. En verdad, lo que no perdona a tales ciencias es el desdeñar el camino auténtico, el único medio verdadero para llegar a un conocimiento de la naturaleza, esto es, el de las matemáticas. “Quien censure la suprema sabiduría de las matemáticas, se nutrirá de confusión y nunca podrá acallar las contradicciones de las ciencias sofísticas de las que tan sólo se desprende una perenne algarabía.”[239] Con estas palabras Leonardo se aparta decididamente de los espíritus *exaltados* de la filosofía de la naturaleza, de los *vagabundi ingegni*, como él mismo los llama, de aquéllos que pretenden alcanzar el objeto más alto y penetrar hasta las razones más profundas de la naturaleza sin reparar en que la magnitud del objeto de su ciencia no basta para hacer olvidar la falta de seguridad de sus fundamentos científicos. “Pero a ti, que vives de sueños, más te satisfacen las razones y los engaños de los *pallaji* sobre grandes aunque inciertas cosas, que las razones seguras y naturales que no llegan a tal altura.”[240] De un solo golpe queda así trastrocada la unidad de medida valorativa que en el sistema medieval determinaba la jerarquía de las distintas ciencias particulares. Recordaremos que todavía para Salutato Coluccio la jurisprudencia es superior a la medicina porque ésta, como que a la postre no es más que una ciencia natural, sólo se ocupa de cosas materiales e inferiores mientras que aquélla está en relación con la ley, esto es, con algo espiritual y de origen divino. “*Nos curamus temporalia* —dice la medicina en el tratado de Salutato Coluccio, *De nobilitate legum et medicinae— sed leges aeterna, ego de terra creata sum, lex vero de mente divina*.” Las leyes son “más necesarias que la medicina” pues

---

[238] Galilei, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo,* Edizione nazionale, VII, 129.
[239] *The literary works of Leonardo da Vinci,* ed. Paul Richter, 2 vols., Londres, 1883, Nr. 1157.
[240] Leonardo da Vinci (edición de Richter), Nr. 1168.

proceden directamente de Dios[241]. En cambio ahora se crea un nuevo concepto y una nueva norma de la necesidad que ya no depende de la altura, de la dignidad del objeto del saber sino de la forma misma de ese saber, de su cualidad específica de certeza. Tórnase así la *certezza* el verdadero, es más, el único *fundamentum divisionis.* De esta suerte las matemáticas llegan a constituir el centro del conocimiento ya que sólo hay certeza en las ciencias que apelan a las matemáticas o bien en aquellas cuestiones que admiten ser discutidas a la luz de los principios matemáticos[242]. El paso a través **[195]** de la forma de la demostración matemática se convierte en la *conditio sine qua non* de toda ciencia verdadera: "*nessuna investigazione si po' dimandare vera scienza, s'essa non passa per le mathematiche dimostrazioni*"[243]. Mas, ciertamente, a pesar de la seguridad y energía con que Leonardo formula este principio, a poco que miremos sus apuntaciones parece que su pensamiento en lo que respecta a sentar el verdadero fundamento metodológico del conocimiento de la naturaleza fluctúa a veces entre dos determinaciones contrarias. En efecto, a veces aparece la matemática considerada como principio fundamental; otras veces, la experiencia. La sabiduría es hija de la experiencia; el experimento, el único intérprete verdadero entre la artificiosa naturaleza y el hombre[244]. De modo que el error nunca tiene origen en la experiencia misma, en los datos que nos suministran los sentidos, sino sólo en la reflexión, en los juicios falsos que sobre ellos emitimos. Por eso no tienen razón los hombres cuando se quejan de la experiencia y la acusan de ser engañosa. "Pero no culpéis a la experiencia, volved vuestras lamentaciones contra vuestra propia ignorancia que siguiendo vuestros deseos vanos y necios os promete cosas que están fuera de su poder"[245]. Sin embargo, no hay que creer que con estas palabras Leonardo reconozca un segundo principio de la certeza que coexista junto al de las matemáticas o que sea superior a éste; porque lo esencial aquí es que para Leonardo un dualismo tal sobre lo abstracto y lo concreto, entre la *razón* y la *experiencia* no puede ya subsistir. En efecto, ambos momentos están íntimamente compenetrados y recíprocamente apoyados: la experiencia sólo se cumple y termina en las matemáticas, así como éstas sólo producen *su fruto en la experiencia.* No hay aquí discordancia alguna y menos aún contradicción; solamente se trata de una pura relación de términos complementarios, pues no puede haber verdadera experiencia sin el análisis correspondiente de los fenómenos, sin la descomposición de lo dado y complejo en sus condiciones elementales; y no existe ningún otro medio de realizar este análisis si no es el de la demostración y el del cálculo matemático. Y aun lo que llamamos mundo de los hechos no es otra cosa que un tejido de *principios racionales*, de elementos de determinación, que en el ser y el acaecer concretos se entretejen de múltiples **[196]** modos y se sustentan y mantienen mutuamente los unos de los otros y que sólo gracias a la fuerza del pensamiento pueden ser diferenciados y señalados individualmente en su significación y valor propios. El valor del experimento mismo estriba en que éste hace posible el análisis, en que distingue y descubre los factores particulares que intervienen en un fenómeno complejo y en que sigue separadamente la acción de cada uno de ellos. Así, pues, la experiencia sólo es —según la expresión de Aristóteles— lo πρότερον πρὸς ἡμᾶς, mientras que los principios matemáticos sobre los que aquélla se basa son lo πρότερον τῇ φύσει. No hay duda de que lo que la experiencia, lo que el mundo de los fenómenos efectivamente nos revela, constituye siempre sólo un fragmento, sólo una

---

[241] Véase más arriba, pág. 181, nota 1 [nota 224]; consúltese además de Walser, *Poggius Florentinus,* pág. 250.
[242] *Les manuscrits de Léonard de Vinci,* publiés par Charles Ravaisson-Mollien, G., fol. 96.
[243] *Trattato della pittura,* edición Ludwig, Leipzig, 1882, I, 33.
[244] *Il codice atlantico di Leonardo da Vinci,* Milán, 1894, fol. 86r.
[245] *Il codice atlantico di Leonardo da Vinci,* Milán, 1894, fol. 154r.

porción finita del reino infinitamente múltiple de los principios racionales. La naturaleza encierra en sí infinitas razones que nunca se encuentran en los fenómenos sensibles[246]. De modo que el auténtico camino de la investigación consiste en reducir, mediante la permanente relación de la experiencia con las matemáticas, la vacilante e incierta profusión de los fenómenos a una determinada medida y a una regla fija, en convertir lo empírico y contingente en legal y necesario. Se conquista así ese criterio al que la filosofía de la naturaleza del Renacimiento no había sido capaz de llegar; quedan así severamente fijados los límites entre la tendencia metodológica de la experiencia y la simple especulación[247]. Quedan así establecidas las reglas que permiten distinguir lo verdadero de lo falso, que separan lo que puede alcanzarse científicamente de lo imposible y fantástico. El espíritu humano conoce ahora la meta de su saber así como sus límites; no está ya envuelto en esa atmósfera de inseguridad cuya única consecuencia es que el hombre, en la imposibilidad de obtener resultado alguno, acabe por abandonarse desesperado al escepticismo[248].

Cuando se inquiere el papel que cupo desempeñar a Leonardo en la constitución de las ciencias exactas suele partirse de los resultados particulares de la estática y la dinámica modernas que él mismo anticipó en sus apuntaciones. Y en efecto, encuéntranse en ellas innumerables indicaciones dispersas que en cierto modo anticipan los principios fundamentales de la teoría del movimien-**[197]-**to de Galileo. Esas indicaciones se refieren tanto a las leyes de la inercia como al principio de la reciprocidad de la acción y la reacción, tanto al problema del paralelogramo de las fuerzas y de las velocidades, tanto al principio de la palanca como al que Lagrange hubo de formular más tarde como *principio de la velocidad virtual.* Todo esto, aunque esencial y básico[249], no alcanza sin embargo a agotar la obra teorética de Leonardo. Su principal mérito no estriba tanto en los resultados como en el nuevo planteamiento de los problemas, en haber establecido un nuevo concepto de la *necesidad* y en haberle dado validez universal. En su definición de *necesidad* ha dejado escritas palabras de profunda significación desde el punto de vista metodológico. "*La neciessità è maestra e tutrice della natura, la neciessità è tema e inventrice della natura e freno e regola eterna.*"[250] La verdadera grandeza espiritual de Leonardo consiste en haber formulado de esta suerte el problema, en haber expuesto así el *tema* de las ciencias exactas. La naturaleza está subordinada a la razón como a una ley que vive *infusamente* en ella y que jamás podrá transgredir.[251] Para adueñarnos de la naturaleza y arrancarle sus secretos ya no bastan los sentidos, las sensaciones ni el sentimiento inmediato de la vida; únicamente el pensamiento, el *principio de la causa* que Leonardo erige como principio de la deducción matemática, se manifiesta verdaderamente capaz de comprender la naturaleza. Éste es precisamente el único punto desde el cual es posible comprender y apreciar en su verdadero sentido la influencia que Leonardo ejerció en Galileo. En Leonardo la enunciación de las leyes naturales puede pecar a veces de vacilante y ambigua, mas el concepto y la definición de esas mismas leyes siempre es firme. Aquí Galileo se enlaza con Leonardo y no es aventurado afirmar que en este

---

[246] *Litterary works* (ed. Richter), Nr. 1151.

[247] "Fuggi i precetti di speculatori che le loro ragioni non son confermate dalla sperienzia." (Ravaisson-Mollien, B., fol. 14^{v}.)

[248] *Codex Atlanticus,* fol. 119^{r}.

[249] Acerca de las investigaciones mecánicas de Leonardo léase, además de los trabajos fundamentales de Duhem, el reciente libro de Ivor B. Hart, *The Mechanical Investigations of Leonardo da Vinci,* London, 1925.

[250] Richter, Nr. 1133.

[251] "La natura e costretta dalla ragione della sua legge che in lei infusamente vive." (Ravaisson-Mollien, C, fol. 23^{v}.)

aspecto no hace sino continuar y desarrollar lo que aquél había comenzado. Para Galileo no sólo *hay* necesidad en la naturaleza sino que toda ella *es* necesidad. Es éste el carácter esencial que distingue lo que llamamos naturaleza de la esfera de la ficción y de la creación poética. Galileo combate tanto a la filosofía especulativa de la naturaleza de su tiempo como a Aris-**[198]-**tóteles y la Escolástica porque en sus explicaciones ambas tendencias confunden de continuo estos límites. Consideran la filosofía —así lo expresó Galileo en su *Saggiatore*— como un libro, como un producto de la fantasía análogo a la *Ilíada* o al *Orlando furioso,* en el cual aquello que menos importa es que sea verdadero o no lo que está escrito. "Pero por cierto no es así. La filosofía está escrita en ese gran libro de la naturaleza que está continuamente abierto ante nuestros ojos; pero, claro es, no es posible leerlo si antes no se han aprendido la lengua y los caracteres en que está escrito, es decir, si no se han comprendido las figuras matemáticas y su necesaria vinculación."[252] Solamente este género de relación, la rigurosa y unívoca relación de *causa* y *efecto*, de *efecto* y *causa*, nos esclarece la conexión lógico-matemática del ser y del acaecer. Con todo, Leonardo y Galileo a pesar de estar tan próximos en su concepción de la naturaleza no llegan a este resultado último sino por distintos caminos. En efecto, cuando Galileo traza la línea de separación entre la esfera de la verdad objetiva de la naturaleza por un lado y el mundo de la fábula y la ficción por otro, la poesía y el arte quedan relegados al último lugar. Leonardo por el contrario no cree que el arte constituya un mero engendro de la fantasía subjetiva; antes bien para él el arte es el genuino e indispensable instrumento para aprehender la realidad misma. Ahora bien, su valor inmanente de verdad no es inferior al de la ciencia. En efecto, Leonardo no admite en el arte ni en la ciencia el menor momento de arbitrariedad subjetiva, antes ve y respeta en ambos la necesidad que todo lo rige considerada como tema y como reveladora de la naturaleza, como freno y como eterna regla de ésta. Lo mismo que Goethe, Leonardo distingue claramente el *estilo* artístico de toda simple *manera*, que siempre es individual y contingente; el estilo en cambio "tiene sus raíces en las más profundas bases del conocimiento, en la esencia de las cosas en la medida en que nos es dado conocer éstas en formas visibles e inteligibles". También el Leonardo investigador se atiene a la *visibilidad* e *inteligibilidad* de la forma, pues ésta, según él, constituye el límite de toda comprensión y de todo conocimiento humano. Recorrer y medir totalmente la esfera de las formas visibles, comprender cada una de esas formas en su contorno claro y preciso y representárselas con absoluta precisión en la mirada exterior e interior, tal es el objeto supremo de la cien-**[199]-**cia de Leonardo. Por eso los límites de la concepción son para él tan necesarios como los de la visión. Así pues tanto el artista como el pintor comprenden siempre en Leonardo *el mundo del ojo,* el cual empero no se presenta ante él en trozos y fragmentario, sino completa y sistemáticamente[253].

Si pasáramos por alto este carácter fundamental del problema de Leonardo, si lo substituyéramos por otros problemas que sólo después pudieron ser planteados por las ciencias exactas de la naturaleza, correríamos el riesgo de medir su concepto de la ciencia y su misma obra científica con una medida falsa. Desde dos posiciones distintas recientemente se ha impugnado ese concepto y se ha intentado limitar su significación en la historia del conocimiento. Por un lado, en un tratado sobre Leonardo como filósofo, Croce acepta que éste llegue a la altura de los grandes investigadores modernos de la naturaleza, como Galileo y Newton, mas en cambio niega su importancia en lo que

---

[252] Galilei, *Il Saggiatore,* Edizione nazionale, VI, 232.

[253] Acerca de esta relación de *ver* y *conocer* en Leonardo, consúltese, por ejemplo, la exposición de Farinelli, *La natura nel pensiero e nell'arte di Leonardo da Vinci.* (*Michelangelo e Dante,* Turín, 1918, pág. 315 y siguientes.)

respecta al mundo interior, a la verdadera y propia esfera del espíritu y del conocimiento especulativo[254]. Por otro lado, Olschki en su *Geschichte der neusprachlichen wissenschaftlichen Literatur,* dirige a Leonardo el reproche contrario. "Parece temer —escribe— cualquier generalización científica que pudiera alcanzarse ya por la vía deductiva, ya por la inductiva; es como si se sintiera incapaz de permanecer en la abstracción y se contentara con las demostraciones obtenidas intuitivamente por medio de los signos." Ambos juicios, tanto el que mide a Leonardo partiendo de un idealismo especulativo como el que lo hace con la norma del moderno positivismo, olvidan que existe también según la expresión de Goethe "una fantasía sensible exacta" que tiene sus propias reglas y sus propias medidas inmanentes. Lo que tal forma de la fantasía exacta es capaz de hacer en el terreno de la investigación empírica lo ha demostrado precisamente Leonardo de un modo impar. Nada más erróneo que querer ver en su obra científica una mezcla sin más de hechos agudamente observados y de *exaltaciones* fantasiosas[255]. En efecto, la fantasía no se suma aquí a la percepción sino que constituye el vehículo vivo de ésta; le señala su camino y le con-**[200]-**fiere su significación por excelencia, su fuerza y su seguridad. Es pues ciertamente acertado sostener que hasta el ideal científico de Leonardo está orientado hacia la perfección del *ver,* hacia el *saper vedere*, que el material descriptivo y representativo predomina aún en sus apuntaciones de carácter mecánico, óptico y geométrico, que *abstracción* y *visión* colaboran en él indisolublemente unidas[256]. Su investigación debe precisamente a esa colaboración sus resultados más importantes. Él mismo declara que como pintor ya había observado la contracción y dilatación de la pupila según la cantidad de luz que ésta recibiera y que sólo después había tratado el fenómeno teoréticamente[257]. Manifiéstase así la imagen de la naturaleza de Leonardo en todos sus aspectos como un punto de transición metódicamente necesario: solamente por medio de la *visión* artística la abstracción científica conquista su legitimidad y su propio camino. La *fantasía exacta* del artista Leonardo está por un lado tan lejos de las fluctuantes e indecisas oleadas del sentimiento puramente subjetivo —en el cual todas las formas amenazan desvanecerse en una unidad indiferenciada—, como, por otro, de las meras distinciones abstractas y conceptuales a las que Leonardo se opone tenazmente con toda la fuerza que tiene lo real intuido. La verdadera, la objetiva necesidad se descubre en la intuición misma, no por encima ni por debajo de ella. La necesidad adquiere así un nuevo sentido y un nuevo tono. Si hasta ese momento era concebida como un *regnum naturae,* como una oposición al reino de la libertad y del espíritu, con Leonardo se convierte en sello del espíritu mismo. "¡Oh admirable necesidad! —escribe Leonardo—. Con suprema razón obligas a todos los efectos a participar de sus causas; toda acción natural obedece a tu suprema o irrevocable ley... ¿Quién podrá explicar esa maravilla que eleva el entendimiento humano hasta la contemplación divina?... ¡Oh poderoso instrumento de la artificiosa naturaleza, a ti corresponde obedecer la ley que establecieron Dios y el tiempo de la naturaleza creadora!"[258] Y este dominio de la necesidad y este su profundo contenido fueron verdaderamente descubiertos sólo por la contemplación artística. La afirmación de Goethe de **[201]** que lo bello es una manifestación de las leyes secretas de la naturaleza sin la cual nunca nos sería dado descubrirlas está enteramente pensada en

---

[254] Croce, *Leonardo filosofo* (*Saggi filosofíci,* París, 1913, III).

[255] Olschki, *Geschichte der neusprachlichen wissenschaftlichen Literatur,* Heidelberg, 1919, I, 261; I, 300.

[256] Olschki, obra citada, I, 342, 379.

[257] Ravaisson-Mollien, D., fol. 13^r; véase de Solmi, *Nuovi studi sulla filosofia naturale di Leonardo da Vinci,* pág. 39: "Analizzare un fatto col discorso o analizzarlo con disegno non sono (per Leonardo) che due modi diversi di un medesimo processo."

[258] C*odex Atlanticus,* fol. 345^r.

el sentido de Leonardo y expresa cabalmente la médula de su pensamiento. La proporción en su íntima legalidad es para él el verdadero miembro intermedio, el vínculo entre naturaleza y libertad; el espíritu descansa en ella como en algo de existencia objetiva y en ella se encuentra a sí mismo y encuentra al mismo tiempo su propia regla.

Vale la pena que nos detengamos aún algo en el examen de este absoluto paralelismo entre la teoría del arte y la de la ciencia, pues en él se da uno de los motivos más profundos de todo el movimiento espiritual del Renacimiento. Bien puede afirmarse que casi todas las grandes conquistas del Renacimiento se concentran aquí como en un foco, que casi todas ellas son el resultado de una nueva posición frente al problema de la forma y de un nuevo sentimiento de la forma misma. Tanto la poesía como las artes plásticas se remiten en este aspecto a la misma relación fundamental. Borinski ha señalado la importancia que tuvo la poética del Renacimiento en la constitución de su ideal humano y espiritual de la vida. “Esta revolución que da en la conquista espiritual del mundo ilumina al mismo tiempo la significación que tuvo la antigüedad clásica en la nueva era espiritual. La Edad Media tuvo, ciertamente, relaciones con la antigüedad. A este respecto cabe decir que gracias a esa fuerza cultural que va substituyendo a la cultura antigua, esto es, gracias a la Iglesia, en verdad nunca se rompió completamente con la antigüedad, antes bien en la época carolingia, en la de los Otones, en la de los Hohenstaufen, es posible señalar elementos que constituyen una suerte de anticipación del gran movimiento espiritual. En general la influencia de la antigüedad sobre la época es —según una expresión acertada en el más amplio sentido— de contenido. Y ese *contenido antiguo* influye aún durante largo tiempo en la época ya propiamente renacentista. Pero esa revolución espiritual que consiste en una nueva actitud frente a la antigüedad se revela en la forma, desde la forma propia de la existencia en el sentir, en el pensar, en el vivir, hasta el renovado clasicismo de la forma en la poesía y el arte, en la sociedad y el Estado”[259]. Apenas hay dominio alguno del espíritu que no se caracterice por esa relación, por ese peculiar **[202]** primado que la forma conquista en el pensamiento y en la vida del Renacimiento. La lírica se adelanta aquí a las demás manifestaciones; se convierte en el primero y más poderoso vehículo de la nueva voluntad de forma. En la *Vita Nuova* de Dante y en los sonetos de Petrarca el sentimiento de la forma estimula en cierto modo al sentimiento de la vida; si éste se revela aún ligado al sentimiento y a la concepción de la Edad Media, aquél en cambio se convierte en una fuerza propiamente liberadora y redentora. En esos poetas la expresión lírica no sólo describe una realidad interior infinita, ya acabadamente configurada, sino que descubre y crea esa realidad misma. Conviértese así el nuevo estilo lírico en manantial de la nueva vida. Si se pretende encontrar la fuente filosófica de ese estilo hay que remontarse a la filosofía medieval y especialmente al averroísmo. Sólo es posible comprender el contenido de los problemas, así como el lenguaje alegórico de conceptos de esta lírica, si se los deduce de sus supuestos históricos, esto es, de la tradición poética de los trovadores y de la tradición científica de la Escolástica[260]. Mas la nueva forma en que se vertió tal contenido estaba dispuesta para transformarlo progresivamente. Y la misma relación entre contenido y expresión que se da en la esfera lírica puede señalarse también en la lógica. En efecto, también aquí el nuevo sentido lingüístico del Renacimiento que nace y se desarrolla en el seno del Humanismo obra en todo el movimiento espiritual como una fuerza inmediata e impulsiva del pensamiento. La aspiración a lograr una mayor pureza lingüística, a liberarse de las *bárbaras*

---

[259] Borinski, *Der Streit um die Renaissance,* pág. 20; véase más arriba, nota 2 de la pág. 18 [nota 8].

[260] A mayor abundamiento véase de Karl Vossler, *Die philosophischen Grundlagen zum “süssen neuem Stil” des Guido Guinicelli, Guido Cavalcanti und Dante Alighieri,* Heidelberg. 1904.

deformaciones del latín escolástico lleva a una nueva forma de la dialéctica. Los *Elegantiarum linguae latinae libri* de Valla, así como sus *Disputationes* dialécticas apuntan a un mismo blanco: aspiran a la claridad, a la simplicidad, a la pureza de la lengua, cosas éstas que por sí mismas llevan inmediatamente a la sencillez y pureza del pensamiento. La doctrina sobre la articulación del discurso se convierte de esta suerte en doctrina de la estructura general del pensamiento, la estilística se convierte así en modelo y guía de la doctrina de las categorías. Todo lo que la filosofía, la lógica y la dialéctica poseen de genuina substancia se lo deben al apoyo que les presta la *reina elocuencia*: "*Omnia quae philosophia sibi vendicat* —dice el **[203]** humanista y retórico Antonio Panormita en el diálogo de Valla sobre el placer— *nostra sunt*"[261]. Con razón se ha dicho que la más íntima raíz del Humanismo y el gran vínculo común que une a todos los humanistas no es el individualismo, ni la política, ni la filosofía, ni las ideas religiosas comunes sino únicamente el sentir artístico[262]. Bien se ve ahora que ese sentir artístico determinó además concretamente el nuevo concepto de la naturaleza que se va formando en la ciencia del Renacimiento. Entre la creación artística de Leonardo y su obra científica existe no sólo un lazo de unión personal, cosa que se acepta las más veces, sino una unidad real y efectiva, gracias a la cual alcanza Leonardo el nuevo concepto de la conexión de *libertad* y *necesidad*; de *sujeto* y *objeto*, de *genio* y *naturaleza.* La antigua teoría del arte del Renacimiento en la que Leonardo se apoya y a la que hasta cierto punto continúa, parecía haber abierto un abismo entre estos términos. En su *Trattato della pittura,* Leon Battista Alberti previene al artista que en lugar de confiarse al gran modelo de la naturaleza se abandona a la fuerza de su propio genio (*ingegno*). El artista debe huir del camino de esos necios que, orgullosos de su talento y sin tener ante sí ejemplo alguno de la naturaleza, lo siguen con los ojos o con la mente creyendo conquistar así fama en la pintura[263]. Con Leonardo, en cambio, esta oposición desaparece, pues encuentra en él su punto de equilibrio. Para Leonardo la fuerza creadora del artista tiene tanto valor como la del pensamiento teorético, como la del pensamiento científico. La creencia es una segunda creación hecha con el intelecto, la pintura una segunda creación llevada a cabo por la fantasía (*la scienza è una seconda creazione fatta col discorso, la pittura è una seconda creazione fatta colla fantasia*). El valor de ambas creaciones consiste en que lejos de apartarse de la naturaleza y de la verdad empírica de las cosas, precisamente abrazan y descubren esa verdad misma. Un cambio tal en la relación entre *naturaleza* y *necesidad* no era posible mientras la opo-**[204]**-sición entre ambas fuera pensada únicamente dentro de las categorías éticas y religiosas. En efecto, aquí, en la esfera de la voluntad, se trata de una alternativa ante la cual se veía el yo moral y religioso. Podía éste elegir uno u otro de los dos puntos de vista; podía pronunciarse contra la libertad y la gracia a favor de la naturaleza, o bien decidirse a favor del *regnum gratiae*, de la libertad y de la providencia contra la naturaleza. Tal conflicto, empero, que por ejemplo constituye el tema capital del discurso de Pico sobre la dignidad del hombre, fue superado por Leonardo desde el primer momento. En efecto, para él la naturaleza no significa ya el reino de lo informe, de la mera materia que se impone al principio de la forma y a su dominio; no es la naturaleza lo ajeno a la forma para quien, como Leonardo, la contempla a través del

---

[261] Valla, *De voluptate,* Lib. I, Cap. X; *Opera,* fol. 907.

[262] Ernst Walser, *Studien zur Weltanschauung der Renaissance,* pág. 12.

[263] Leon Battista Alberti, *Trattato della pittura,* Lib. III, edición Janitschek, Viena, 1877, pág. 151: "Ma per non perdere studio et faticha, si vuole fuggire quella consuetudine d'alcuni sciocchi, i quali presuntuosi di suo ingegnio, senza avere essemplo alcuno dalla natura quale con occhi o mente seguano, studiano da se ad se acquistare lode di dipignieri. Questi non imparano dipigniere bene, ma assuefano se a suoi errori. Fuggie l'ingegni non periti quella idea delle bellezze, quale i beni exercitatissimi appena discernono."

arte; antes bien constituye el reino donde se dan las formas perfectas y universales. Por cierto, reina en ella la necesidad que constituye su vínculo y su regla eterna; mas esta necesidad no es la de la simple materia sino la de la pura *proporción*, intrínsecamente afín al espíritu. No se da la proporción sólo en los números y en las medidas; también se la encuentra siempre en los sonidos, en los pesos, en los tiempos y lugares, cualquiera sea la fuerza que los domine[264]. Gracias a ella, gracias a la medida y armonía íntimas, la naturaleza queda, por decirlo así, redimida y ennoblecida. Ya no se opone al hombre como si fuera una potencia extraña y hostil a él; pues aunque para nosotros sea inagotable, aunque sea absolutamente infinita, estamos seguros de que esa infinitud no es sino la de las *infinite ragioni* de las matemáticas que, aunque nunca podamos abarcar en toda su extensión, podemos en cambio comprender en sus últimas razones, en sus principios. La idealidad de las matemáticas eleva el espíritu a su altura suprema y sólo gracias a ellas alcanza éste su verdadero cumplimiento y perfección; las matemáticas anulan las barreras que la concepción medieval había erigido entre la naturaleza y el espíritu por una parte y entre el intelecto humano y el divino por otra. Galileo también saca esta osada consecuencia que expone expresamente. La medida del saber —dice en su diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo— puede entenderse en un doble sentido según se considere el saber de acuerdo con su intensidad o con su extensión. Si se elige el último de estos puntos de vista, es decir si se parte de la multiplicidad de los objetos del saber, **[205]** el intelecto nada vale comparado con esa multiplicidad. Cosa muy distinta ocurre si adoptando el otro punto de vista, en lugar de situarnos frente a los objetos del saber para aprehenderlos, nos remontamos a su razón y principio, aquello sobre lo que se funda el saber. "En efecto digo que aquí el espíritu humano comprende algo de modo tan perfecto y tiene de ello una certeza tan absoluta como la misma naturaleza; y las puras ciencias matemáticas son de está índole. Es cierto que el intelecto divino conoce más verdades matemáticas que el nuestro, y esto en un grado infinitamente mayor ya que las conoce todas, mas creo que las pocas que el intelecto humano comprende igualan a las divinas en lo que respecta a la certeza objetiva ya que el hombre alcanza a comprender su necesidad, más allá de la cual no puede haber mayor grado de seguridad."[265]

Con esto queda, pues, establecida la relación fundamental entre realidad y fantasía artística, entre *naturaleza* y *genio.* Entre ambos órdenes no existe conflicto alguno: la fantasía genuinamente artística no aspira al reino de las meras ficciones e ilusiones que están fuera de la naturaleza; antes bien adopta las propias leyes inmanentes y eternas; de ésta, pues —y en esto también concuerda Leonardo con Goethe— "la ley que se manifiesta en la suprema libertad de sus propias condiciones particulares manifiesta lo bello objetivo que, por cierto, debe hallar un sujeto digno y capaz de comprenderlo"[266]. La fuerza creadora del artista, su fantasía que produce una "segunda naturaleza" no consiste en inventar esa ley, en crearla como si fuera algo salido de la nada, sino en descubrirla y mostrarla. En el acto de la visión y la representación artística se separa lo contingente de lo necesario, en él sale a la luz la esencia de las cosas que encuentra su expresión visible en la forma artística. También aquí la teoría científica de la experiencia —tal como la acuñaron Kepler y Galileo— está directamente subordinada al concepto y a la exigencia fundamental de *exactitud* que había establecido y asegurado la teoría del arte. Y ambas, la teoría del arte y la teoría del conocimiento de las ciencias exactas, pasan así precisamente por las mismas fases del pensamiento. Con razón se ha considerado como uno de los momentos más significativos dentro de la teoría del arte

---

[264] Ravaisson-Mollien, fol. 49^{r}, edición de Herzfeld, pag. 26.
[265] Galilei, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo,* I, Edizione nazionale, VII, 129.
[266] Goethe, *Maximen und Reflexionen,* edición de Max Hecker, Nr. 1346.

del Renacimiento la circunstancia de que el **[206]** "lazo entre lo *pulchrum* y lo *bonum*", que durante toda la Edad Media había mantenido al arte firmemente sujeto a una esfera teológica y metafísica, comenzara a relajarse en el Renacimiento por vez primera, y de que con ello el dominio de lo estético empezara a conquistar la autonomía que sólo tres centurias después había de ser fundamentada teoréticamente[267]. Mas a este relajamiento corresponde por otro lado la fortificación de un lazo análogo; en efecto, cuanto más se desliza lo *pulchrum* de lo *bonum*, tanto más firmemente se enlaza con lo *verum.* Así como Leonardo advierte al artista que no "imite la *manera* de otro", así como considera a aquellos que en lugar de examinar las obras de la naturaleza sólo estudian autores, nietos y no hijos de la naturaleza[268], así también en análoga posición encuéntrase Galileo en su lucha permanente contra el método escolástico que en lugar de interpretar y explicar los fenómenos mismos sienta la explicación e interpretación de los autores. Pero lo mismo que Leonardo, continuamente recalca Galileo, por otra parte, que la ley que rige los fenómenos, que las *ragioni* que en ellos yacen no pueden ser inmediatamente captadas por la aprehensión sensible; que para descubrirlas es menester recurrir a la espontaneidad de la inteligencia. En efecto, no nos es dado conocer lo eterno y necesario de las cosas en virtud de un mero acopio de experiencias sensibles que luego comparamos; antes bien el espíritu debe haber partido *de sí mismo* para volver a encontrar en los fenómenos lo eterno y lo necesario. Las cosas verdaderas, es decir las necesarias, esto es aquellas que no pueden ser de otro modo, o las conoce cualquier espíritu por sí mismo (*da per sè*) o es imposible que las conozca alguna vez[269]. De modo que todo experimento, toda cuestión relacionada con la experiencia supone un *bosquejo* intelectual del pensamiento, una *mente concipio*, como dice Galileo. En él anticipamos una legalidad de la naturaleza que luego, mediante el examen de la experiencia, elevamos a la categoría de certeza. Así, pues, tampoco aquí las leyes objetivas, esto es, las rigurosas reglas fundamentales **[207]** que rigen y determinan todo acaecer natural son inferidas simplemente de la experiencia, antes bien se las considera como *hipótesis* de la experiencia que ésta confirma o refuta. Tal es la nueva relación de *intelecto* (*discorso*) y sentidos, de experiencia y pensamiento, relación en la que, según Galileo, descansa toda la ciencia de la naturaleza y que, como se ve, constituye el riguroso paralelo de aquella otra relación que según la teoría del arte del Renacimiento existe entre la fantasía del pintor y la realidad *objetiva* de las cosas. La fuerza del espíritu, la fuerza del *ingegno* artístico y la del científico no estriba en que ambos puedan actuar con toda libertad y licencia, sino sólo en que nos enseñan a ver y conocer el *objeto* en su verdad, en su máxima certeza y precisión. El genio del artista y del pensador descubre la necesidad de la naturaleza. Siglos hubieron de transcurrir antes de que este pensamiento fuera expresado con precisión teorética, antes de que la "crítica de la fuerza del juicio" pudiera acuñar la proposición de que el genio es aquel don de la naturaleza mediante el cual, en el sujeto la naturaleza da la regla al arte. Mas el camino que conduce a tal meta está ya claramente señalado[270]. Y **[208]** sólo por este camino le

---

[267] Erwin Panofsky, *Idea. Ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der älteren Kunsttheorie* (Estudios de la Biblioteca Warburg, edición de Fritz Saxl, V), Leipzig, 1924, pág. 29.

[268] *Codex Atlanticus,* fol. 141^{r}. (En la edición de Herzfeld véase la pág. 137.)

[269] Galilei, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo,* Edizione nazionale, VII, 183: "Posso bene insegnarvi delle cose che non son nè vere nè false; ma le vere, cioè le necessarie, coiè quelle che è impossibile ad esser altrimenti, ogni mediocre discorso o le sa da sè o è impossibile che ei le sappia mai."

[270] No entro aquí en mayores consideraciones sobre el conflicto entre la *espontaneidad* del genio y la *objetividad* de las *reglas* tal como fue planteado en la poética del Renacimiento, pero remito al lector para la exposición y juicio de este conflicto al nuevo material que contiene la obra de Edgard Zilsel, *Die Entstehung des Geniebegriffs,* Tübingen, 1926, y a una disertación de Hans Thüme pronunciada en Hamburgo, *Beiträge zur Geschichte des Geniebegriffs in England* (introducción). En este círculo de

fue dado al Renacimiento superar la magia y la mística así como todo el complejo que formaban las ciencias ocultas. Las conclusiones conjuntas de la matemática y de la teoría del arte conquistaron así lo que no fueron capaces de lograr la observación empírico-sensible ni las sensaciones directas resultantes de un abismarse en el "interior de la naturaleza". Nace ahora la nueva, la verdadera idea moderna de naturaleza que en la obra de Kepler sobre la armonía del mundo se manifiesta del modo más cabal como una síntesis del espíritu teorético y artístico del Renacimiento. El mismo Kepler expresa tal relación con un concepto puramente platónico: las leyes de la armonía son para él las determinaciones esenciales que volvemos a encontrar en el mundo empírico, en el mundo de lo visible y sensible, porque todo lo visible está creado según los eternos *arquetipos* del orden y de la medida, de la aritmética y de la geometría. Y hasta el mismo Galileo, el gran analítico científico que siempre distingue cuidadosamente lo empírico de lo metafísico, lo lógico de lo estético, tiene plena conciencia de que existe una raíz que es común al espíritu artístico y al científico. Para él, ambos no significan sino dos modos distintos de la formación, con lo cual admite sin reparos y sin envidia que la fuerza formadora que vive en los grandes artistas tiene primacía sobre la consideración puramente teorética. En el mismo pasaje en que Galileo establece la audaz equiparación del intelecto humano con el divino apela, para demostrar la nobleza del espíritu humano, sobre todo a la producibilidad del artista plástico, que es, según él, infinitamente superior a la del teorético. "Cuando recorro los numerosos descubrimientos de la humanidad en las artes y en las letras y pienso luego en mi propio saber, que no me faculta para hallar nada nuevo sino tan sólo para comprender lo ya encontrado, quedo confuso de asombro, abatido por la desesperación y al cabo me siento infeliz. Cuando contemplo una mag-**[209]-**nífica estatua me digo: ¿cuándo aprenderás a sacar de un bloque de mármol una substancia tal; a descubrir la magnífica forma que aquél oculta? ¿O a mezclar los distintos colores y a extenderlos sobre un lienzo o un muro de modo que representen el mundo todo de lo que se ve, así como hicieron un Miguel Ángel, un Rafael o un Ticiano?"[271] Una vez más adviértese aquí, en conexión con la teoría del arte y con la teoría de la experiencia, un motivo fundamental que ya encontramos antes en el círculo de la especulación ética y religiosa. De nuevo

---

problemas, en la controversia a propósito de *imitatio* e *inventio* —tal como la desarrollaron Policiano, el joven Pico y Erasmo por un lado, y Cortese y el Bembo por otro—, aunque no se llegó en ningún momento a una segura y clara delimitación de principios, la filosofía del Renacimiento anticipó ya esa fecunda formulación que después hubo de influir en Lessing y en Kant a través de la psicología y de la estética inglesas. Giordano Bruno ya lo expresa del modo más agudo: la poesía no nace de las reglas, sino éstas de aquélla, pues de lo contrario habría tantos géneros y especies de auténticas reglas como géneros y especies de verdaderos poetas. (*Eroici furori,* I, *Opere italiane,* edición Lagarde, pág. 625.) Por lo demás Panofsky (obra citada, pág. 38) destaca con razón que el *verdadero Renacimiento* está muy lejos de concebir la menor "oposición entre genio y regla o entre genio y naturaleza" y que precisamente su concepto de la *idea* "expresa de un modo particularmente claro la conciliación de estas dos nociones que no constituyen por cierto oposiciones recíprocas ya que tal concepto revela que la libertad del espíritu artístico está asegurada y al mismo tiempo subordinada a las exigencias de la realidad". Estas conclusiones concuerdan plenamente con el resultado de nuestra investigación; sólo que no quisiera yo decir con Panofsky (obra citada, pág. 56) que el pensamiento del Renacimiento dio carácter empírico y *a posteriori* a las ideas artísticas en general y en particular a la idea de belleza. En este aspecto me parece que lo peculiar y decisivo estriba en que tanto la teoría del arte como la de las ciencias naturales, no obstante mantener el *a priori* de la idea, hacen que ésta entre en una nueva relación con la experiencia, y esto gracias precisamente a ese mismo *a priori.* En efecto, lo que caracteriza la raíz común de la verdad empírica y de la belleza artística no es sino la idea matemática, el *a priori* de la proporción y la armonía: la *innata* idea del número y la *innata* idea de lo bello llevaron a Kepler —como él mismo lo ha hecho notar— a establecer las tres leyes fundamentales que rigen el movimiento de los planetas.

[271] Galilei, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo,* Edizione nazionale, VIII, 118 (traducción alemana de Emil Strauss, Leipzig, 1892, pág. 110).

manifiéstase ahora el espíritu del hombre como un segundo creador, como un "verdadero Prometeo sometido a Júpiter". Bien se ve que desde distintos puntos y por diversos caminos entrecruzados el Renacimiento retorna siempre a esa imagen; y es que evidentemente significa ésta algo más que una mera alegoría, se convierte en símbolo de lo que el Renacimiento es y pretende ser como movimiento espiritual de conjunto.

Y al descubrir este nuevo concepto de la naturaleza, es más, en ese descubrimiento mismo el Renacimiento enriquece y profundiza simultáneamente su propia conciencia histórica. En efecto, logra ahora un nuevo acceso al mundo del pensamiento griego clásico; encuentra a través de la filosofía antigua y tardía del helenismo el camino que conduce al idealismo de Platón. Y es de notar que este proceso no es simplemente una conquista del patrimonio del pensamiento genuinamente platónico; trátase más bien de una verdadera *anámnesis* de la doctrina platónica, de una renovación que se cumple partiendo de los propios principios del pensamiento mismo. Para comprender este proceso en toda su diafanidad es menester recordar aquel famoso pasaje del *Fedón* en que se nos revelan los más íntimos motivos de la doctrina platónica de las ideas y su verdadera génesis. Para el mismo Platón el acceso al mundo de sus principios generales está ligado al hecho de que tal mundo se le representaba también a él como un camino completamente nuevo de la investigación del ser, y de que suponía una ruptura con toda la metodología de la filosofía presocrática. También él —y él mismo nos informa acerca de esto— concibió en su juventud el vehemente deseo de poseer esa sabiduría que llamamos ciencia de la naturaleza y tuvo por algo magnífico el conocer las causas de todo acontecer, de todo cuanto **[210]** nace y transcurre. Y para satisfacer ese afán se abandonó, lo mismo que los antiguos filósofos de la naturaleza, a la aprehensión sensible, creyendo poder asir las cosas directamente con los ojos, con los oídos y con cada sentido particular. Mas, a medida que iba avanzando por ese camino comprendía cada vez con mayor claridad que por él no era posible conquistar la verdad de los seres (τῶν ὄντων ἡ ἀλήθεια). "Tuve para mí, a medida que me iba cansando de observar directamente las cosas, que debía precaverme para que no me ocurriera lo que a menudo suele acontecer a quienes observan el Sol durante un eclipse. En efecto, muchos se arruinan la vista mirando directamente al Sol, en lugar de contemplar su imagen reflejada en el agua o en cualquier otro cuerpo similar. Algo parecido noté en mí, y temí que pudiera enceguecer del todo mi alma si continuaba dirigiendo mi mirada directamente a los objetos e intentaba alcanzarlos con cada uno de mis sentidos. Me pareció, pues, que debía recurrir al pensamiento y que éste me permitiría contemplar la verdadera esencia de las cosas. Pero, pensé, quizás no fuera acertado el símil tal como yo lo había establecido, porque de ningún modo podía conceder que quien contempla los entes en el pensamiento lo hace más con imágenes que el que contempla directamente las cosas naturales. Por eso me volví al *logos*, y apoyándome siempre en él establecí que era verdadero aquello que me parecía que concordaba con él y falso lo que no concordaba." He aquí el punto medular del nuevo modo de pensar de Platón, cuya oposición a toda la filosofía griega de la naturaleza se revela aquí en toda su agudeza. Es sabido que en este juicio Platón envuelve al propio Anaxágoras; que, según él, el νοῦς de Anaxágoras no merece en verdad ese nombre, porque un examen más detenido de esta noción revela que únicamente se trata de una fuerza motriz, esto es, de una mera potencia de la naturaleza. Sólo el apartarse de la inmediata aprehensión sensible de las cosas naturales y "el refugiarse en el *logos*" nos lleva a la contemplación de lo que es. Para Platón, empero, este refugio en el *logos* significa un refugio en las matemáticas, y esto es lo que constituye la *segunda navegación*, el δεύτερος πλοῦς, lo único que puede llevar a las costas del reino de las ideas. Compárese este proceso evolutivo con el desarrollo que sufre el concepto de naturaleza en el Renacimiento, y se verá cómo por

modo sorprendente se repite cada una de las fases[272]. El Renacimiento **[211]** comienza también por el mismo camino; primero pretende aprehender la naturaleza por la percepción inmediata. La enunciación de Telesio de que todo conocimiento consiste en última instancia en un contacto entre el yo y las cosas, recuerda en seguida la ironía que Platón muestra a aquellos que creen poder asir el ser *sencillamente con las manos*, ἀπρὶξ ταῖν χεροῖν. Pero precisamente esa aspiración fue la que a la postre dejó impotente a la filosofía naturalista para concebir la peculiar *verdad* de la naturaleza, para concebir su legalidad universal, y la que la hizo retroceder hasta las oscuras regiones de la mística y la teosofía. Y en el Renacimiento sólo el recurrir nuevamente al *logos* permitió que las ciencias naturales marcharan por una vía propia y libre. Los λόγοι en los que Platón se había basado son ahora, según la expresión de Leonardo, las *ragioni* que la ciencia tiene que descubrir en el mundo empírico. Y el mismo Leonardo no vacila en darles, no obstante el valor incondicional que atribuye a la experiencia, la primacía sobre la pura observación sensible. "*Nessuno effetto è in natura sanza ragione; intende la ragione e non ti bisogna esperienzia*."[273] La investigación de Galileo está asimismo informada por ese motivo. Según él, las leyes fundamentales de la naturaleza no son leyes de lo inmediatamente dado, de lo que se da de hecho, sino que se refieren sin excepción a casos ideales que en la naturaleza nunca pueden realizarse plena y rigurosamente. Esta circunstancia, empero, no entraña menoscabo alguno de su verdad, de su *objetividad*. El hecho de que la naturaleza nunca nos revele *un cuerpo abandonado a sí mismo*, de ningún modo atenta contra el principio de la inercia, y lo mismo puede decirse del principio de la espiral de Arquímedes, que no sufre menoscabo porque en la naturaleza no encontremos cuerpo alguno que se mueva en forma de espiral. Si no perdemos de vista esta suerte de concordancia entre Leonardo y Galileo por un lado, y de ambos con Platón por otro, pierde mucho de su peso el problema de establecer por qué diversos e inextricables caminos históricos llegó hasta Leonardo y Galileo el conocimiento de la filosofía auténticamente platónica. Ciertamente no es el milagro menor de aquel espíritu de Leonardo, tan fecundo en milagros, el que a pesar de haber vivido en la Florencia del *Quattrocento*, es decir, en el foco mismo del neoplatonismo, haya podido permanecer invulnerable a cualquier influencia neoplatónica. Lo que lo liga al auténtico Platón, lo que en cierto modo hace de él un platónico, y esto a pesar **[212]** de Ficino y a pesar de la Academia de Florencia, es sólo el hecho de que Leonardo como artista, como teórico del arte y como investigador científico está enteramente identificado con aquellas palabras de Platón: μηδεὶς εἰσίτω ἄγεω μέτρητος. Hace completamente suya esta expresión y la acuña así: *non mi legga chi non è matematico nelli mia principi*[274]. Después, en Galileo se manifiesta asimismo con plena claridad esta nueva relación con la doctrina platónica. A través de toda su obra, y muy especialmente en su diálogo sobre los máximos sistemas del mundo, se destaca como una línea roja la constante apelación a la doctrina platónica de la ciencia. De la doctrina de la ἀνάμνησις deduce Galileo su noción del *a priori*, del *da per sé.* Con esta expresión, que ya anuncia la espontaneidad del espíritu y la autonomía de la razón teorética, queda quebrantado el círculo de la magia que había aprisionado a la filosofía de la naturaleza del Renacimiento. La irrupción en el libre campo del conocimiento objetivo de la naturaleza y el retorno a la genuina antigüedad clásica son procesos que se cumplen simultáneamente. "Estamos en la época de Fausto —así resume Warburg en su obra sobre Lutero el desarrollo del

---

[272] A mayor abundamiento consúltese mi *Erkenntnisproblem*[3], I, 314, aunque allí el significado que tiene el factor estético en el descubrimiento del moderno concepto de naturaleza no está todavía comprendido con suficiente claridad.
[273] Leonardo, *Codex Atlanticus,* fol. 147[v].
[274] No me lea quien no sea matemático.

concepto de astrología en el Renacimiento—, esto es, cuando el moderno hombre de ciencia procura conquistar entre la práctica mágica y la matemática cosmológica un puesto para el pensamiento de la reflexión que se interponga entre su propio yo y el objeto. Es que precisamente se quiere reconquistar a Atenas a través de Alejandría."[275] Esta "reconquista de Atenas a través de Alejandría" constituye la meta común a la que tienden tanto la teoría del arte como la teoría de las ciencias exactas del Renacimiento. Cuando el Renacimiento retornó al *logos* platónico y a la exigencia platónico-socrática del λόγον διδόναι, se reconquistó aquel lugar para la reflexión. Así, pues, la nueva concepción de la naturaleza corresponde a una nueva concepción del sentido y objeto del conocimiento. La filosofía de la naturaleza del Renacimiento había intentado nada menos que fundamentar y justificar gnoseológicamente la magia. La posibilidad de la magia, según Campanella, surge del mismo principio que la posibilidad del conocimiento. En efecto, no podríamos *conocer* nada si sujeto y objeto, si hombre y naturaleza no hubieran sido originaria y esencialmente una sola cosa. Conocemos **[213]** verdaderamente un objeto sólo cuando nos fundimos en él, cuando, ni más ni menos, nos convertimos en ese objeto. *Cognoscere est fieri rem cognitam,* define Campanella; *cognoscere est coire cum suo cognobili*, define Patrizzi por su parte el acto del conocimiento. La magia sólo expresa el aspecto práctico de esta cuestión que se presenta teóricamente en el conocimiento; enseña que sobre la base del la identidad de sujeto y objeto, el sujeto no sólo comprende al objeto sino que además puede dominarlo; de modo que el hombre no se limita a subordinar la naturaleza a su razón, ya que puede subordinarla también a su voluntad. Según esto, la magia —considerada como *natural* y no como *demoníaca*— se convierte en la parte más noble del conocimiento de la naturaleza y en "cumbre de la filosofía". Si para determinar un concepto hubiéramos de servirnos de lo que lo expresa y realiza más acabadamente —razona Pico de la Mirándola—, deberíamos aplicar el nombre de magia a la totalidad de la ciencia y de la filosofía, así como solemos llamar a Roma la Ciudad, a Virgilio el Poeta, a Aristóteles el Filósofo[276]. Mas ni la teoría de las ciencias exactas de la naturaleza, ni la teoría del arte podían seguir a la filosofía de la naturaleza por semejante camino; en efecto, ambas se oponen a toda concepción mística y mágica de la naturaleza, ya que están dominadas por una y la misma tendencia espiritual, esto es, por la voluntad de la forma pura. Mas toda forma —ya se entienda ésta en un sentido teorético, ya estético— demanda delimitación y unidad, exige un riguroso y preciso contorno de las cosas. Allí donde se exige que la naturaleza se represente en imágenes o que, se la conciba como legal y necesaria, ya no son suficientes el panteísmo ni el panenteísmo del sentimiento. A la tendencia que lleva al individuo a anegarse en el todo unitario de la naturaleza, se opone ahora el impulso contrario, que aspira a la distinción, a la especificación. Ni el arte ni las matemáticas pueden hacer entrar el Sujeto en el objeto, ni resolver éste en aquél, pues sólo al mantener la distancia entre ambos es posible el pensamiento lógico-matemático y la imagen estética.

Ahora bien, la cooperación de estas dos fuerzas espirituales del Renacimiento produce aún otro fruto: transforma y cambia radi-**[214]**-calmente la concepción teorética de la *sensibilidad.* Ya vimos cómo Leonardo desarrolla su concepción de la naturaleza partiendo de esa fuerza originaria y específica de su propio ser, de la exacta fantasía

---

[275] Warburg, *Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten,* pág. 70.

[276] "Si ergo Magia idem est quod sapientia, merito hanc practicam scientiae naturalis, quae presupponit exactam et absolutam cognitionem omnium rerum naturalium, quasi apicem et fastigium totius philosophiae, peculiari et appropiato nomine Magiam, id est sapientiam, sicut Romam urbem, Virgilium poetam, Aristotelem philosophum dicimus, appellare voluerunt." Pico de la Mirándola, *Apologia* (*Opera,* fol. 170).

sensible. Si para Pico la magia constituye la "cumbre de la filosofía" (*apex et fastigium totius philosophiae*), en el *Trattato della pittura* parece que Leonardo pretende conferir esa jerarquía a la pintura. Quien desprecia la pintura no ama ni la filosofía ni la naturaleza[277]. En este punto y por esta concepción del valor y del sentido de las artes plásticas, apártase el camino del Renacimiento del que había seguido Platón, quien veía en ellas exclusivamente el elemento *mimético*, la imitación de lo dado, y por eso, teniéndolas por el arte de las sombras, que aparta de la genuina contemplación de las ideas, las había rechazado[278]. Es típico de la profunda raigambre que esta oposición tenía en la esencia misma del Renacimiento el hecho de que hasta el mismo idealismo especulativo acepte la nueva exigencia aquí establecida y le procure un fundamento sistemático. Aunque en la doctrina de Nicolás de Cusa no aparezca lo estético tratado independientemente, en su teoría del conocimiento, oponiéndose en esto a la concepción de Platón, el Cusano adjudica a la sensibilidad un puesto más elevado y de mayor dignidad y valor. Resulta, pues, altamente significativo y característico que cuando el Cusano apela a Platón y se revela directamente ligado a él, lo haga exactamente en aquel punto en que éste parece aceptar la aprehensión sensible con mayor complacencia, en que hasta parece atribuirle —aunque sólo relativa y condicionalmente— cierto valor de conocimiento. Y cita los pasajes de *La República* de Platón que afirman que cierta clase de percepciones sensibles, precisamente por las contradicciones íntimas que entrañan, colaboran por modo indirecto en el conocimiento: porque efectivamente tales contradicciones no permiten que el alma se dé por satisfecha con las meras percepciones sensibles. Son ellas las que desafían al pensamiento y lo hacen necesario; son como su *paráclito*: la contradicción de lo sensible impulsa al espíritu a buscar el verdadero y genuino sentido de las cosas en otra parte, en el reino de la διάνοια[279]. Pero lo que Platón concede a una determinada especie de aprehensiones **[215]** sensibles, lo extiende el Cusano al género entero. No sólo de esta o de aquella especie de percepciones es propia esa fuerza que anima y suscita, sino también de la experiencia toda. El intelecto no alcanza a tener conciencia de sí mismo, de lo que es y de lo que puede, antes de que haya sido estimulado e impulsado a su peculiar movimiento por las fuerzas de la sensibilidad. Si este estímulo lo determina a volverse hacia la esfera sensible, no es ciertamente para que el intelecto se hunda y perezca en ella, sino, por el contrario, para que la eleve hasta sí. Su aparente descenso al mundo sensible significa el ascenso de éste hasta él. En efecto, en la *alteridad* del mundo sensible encuentra ahora el intelecto su propia, su inevitable unidad e identidad; en su entrega a lo que parece extraño al ser, encuentra el espíritu su propia perfección, el despliegue y la comprensión de sí mismo[280]. La experiencia no se opone ya como polo contrario a la fuerza del conocimiento teorético, a la razón científica, sino qué constituye el verdadero medio de ésta, el campo donde se verifica y aplica su actividad. Tanto en Leonardo como en Galileo la oposición se resuelve en una pura reciprocidad. La diferencia entré razón y experiencia consiste en una simple diferencia de dirección. "Mi propósito —dice Leonardo en una investigación sobre el principio de la palanca— consiste en provocar primero el experimento para luego demostrar con la razón (*colla ragione dimostrare*) el motivo por el cual el fenómeno se produjo necesariamente de tal modo y no de otro. Y es éste el procedimiento verdadero que deberían seguir los investigadores de los efectos de la naturaleza, pues aun cuando ésta comience con la razón y termine con la

---

[277] Leonardo, edición Ravaisson-Mollien, fol. 20r (pág. 134 de la edición de Herzfeld).
[278] Léase mi conferencia *Eidos und Eidolon. Das Problem des Schönen und der Kunst in Platons Dialogen,* Conferencias de la Biblioteca Warburg, 1922/23, I, pág. 1 y siguientes.
[279] Platón, *La República,* 523; Cusanus, *Idiota,* Lib. III, 4.
[280] Cusanus, *De conjecturis,* II, 11, II, 16 (véase más arriba, pág. 66, nota 3 [nota 71]).

experiencia, deberíamos recorrer inversamente el camino; esto es, comenzar con el experimento, y partiendo de éste investigar su razón (*ragione*)"[281]. Verifícase aquí —y esto ocurre también en la distinción y en la síntesis correlativa del método *resolutivo* (analítico) y del método *compositivo* (sintético) de Galileo— un verdadero proceso circular: se parte del fenómeno para remontarse hasta sus *razones,* y se parte de ellas para llegar nuevamente al fenómeno. Queda con ello superada la diferencia esencial que Platón establece entre el camino que sigue el dialéctico y el que sigue el matemático[282]. El camino del dialéctico que conduce *hacia arriba* y el del matemático que lleva *hacia abajo* es el mismo, puesto que cada uno de ellos **[216]** sólo representa una etapa distinta del proceso cíclico del conocimiento. Manifiéstase así iluminada por una luz nueva la relación que hay entre la pura teoría y su aplicación. También la teoría del conocimiento de Platón reconoce una suerte de matemática *aplicada*, a la que señala un lugar perfectamente determinado en la escala gradual y sistemática del conocer. Ciertamente, bien puede afirmarse que en el conocido desafío que Platón lanza a los astrónomos de su época, y en su empeño de *salvar* los fenómenos del cielo por la relación y subordinación de éstos a movimientos constantes rigurosamente regulados, da al concepto de la *aplicación* de las matemáticas a la naturaleza un sentido preciso y de la más alta significación desde el punto de vista metodológico. Ese conocimiento de la naturaleza, con todo, esa ciencia de los fenómenos sensibles como tales, no constituye la meta última del saber; sólo debe servir como réplica a la teoría pura. El dialéctico no se ocupa de la astronomía por lo que ella es en sí misma, sino por los problemas que plantea al matemático y por lo tanto también al pensamiento puro. El dialéctico no quiere abismarse en la observación y en la admiración de la "abigarrada obra del cielo", pero en cambio se aplica verdaderamente al estudio de las estrellas a fin de convertir de inútil en útil lo que su alma tiene de naturaleza racional[283]. De modo que el estudio del verdadero astrónomo, del astrónomo filósofo, no es empírico, sino propedéutico: no apunta al mundo sensible mismo, sino a ese *retorno* del alma que se cumple desde ese mundo sensible hacia el del pensamiento puro. Frente a tal concepción general, el pensamiento renacentista adquiere el carácter de una verdadera revolución, y esto aun en aquellos sectores en que los auténticos motivos platónicos vuelven a cobrar verdadera vida. En efecto, sólo en ese momento conquista el mundo de la experiencia su propia independencia. El contenido empírico y la forma matemática permanecen ligados como antes en una rigurosa relación; sólo que ésta toma ahora un sentido hasta cierto punto contrario al que antes tenía. Lo empírico ya no queda sin más superado por lo ideal (anulación que no le permitía conservar su carácter específico); antes por el contrarío: sólo en lo empírico encuentra lo ideal su verdadera realización y, con ella, su verificación y justificación. Si para Platón la doctrina del movimiento no era más que un *paradigma*, un ejemplo necesariamente imperfecto, considerado desde el punto de vista de las relaciones abstractas de la matemática, ahora, en cambio, no sólo **[217]** adquiere valor propio, sino que se convierte nada menos que en la meta hacia la que tiende toda la matemática pura. Según Leonardo, la mecánica es el "paraíso de las ciencias matemáticas", porque sólo en ella se alcanzan los *frutos de la matemática*[284]. Galileo representa la fase final de este proceso; al identificar el movimiento mismo con la idea, da a aquél su expresión metodológica más clara. El movimiento no pertenece ya a ese mundo de sombras del devenir, a la γένεσις de Platón; se ha elevado así al del puro ser, puesto que responde a una rigurosa legalidad y por lo tanto le son esenciales la

[281] Leonardo (Ravaisson-Mollien, E., fol. 55^{r}; pág. 6 de la edición de Herzfeld).
[282] Platón, *La República,* 533 C.
[283] Platón, *La República,* 630 A.
[284] Leonardo, Ravaisson-Mollien, E., fol. 8^{v}.

constancia y la necesidad. El movimiento, es más, la misma masa material tomada como objeto de la ciencia, posee idealidad, pues en ambos es posible demostrar ciertas determinaciones inmutables que se comportan siempre del mismo modo, es decir, es posible demostrar leyes genuina y esencialmente matemáticas[285]. Sólo por esta circunstancia la misma experiencia fue elevada a la categoría de conocimiento riguroso y, como Galileo lo dice al comenzar el examen decisivo del movimiento local que expone en *Discorsi*[286], se creó "una ciencia absolutamente nueva de un objeto muy antiguo". Tanto la tendencia realista y empírica como la dirección idealista del Renacimiento encuentran en este resultado su expresión más acabada. La teoría de la ciencia del Renacimiento pudo asignar una nueva jerarquía a la sensibilidad, porque sólo en ese momento se la sintió verdaderamente como teoría y porque se habían elaborado los medios ideales en virtud de los cuales la mera aprehensión sensible se transforma en intuición pura. Esta misma tendencia fundamental de la observación y esta característica transformación imprimen también su sello a la cosmología del Renacimiento. La nueva y distinta concepción de la naturaleza, del movimiento exige y engendra un nuevo concepto del mundo. Y cuanto más se acerca el problema del movimiento al foco espiritual de la investigación, cuanto más agudamente se lo comprende en esa su nueva forma, tanto más decididamente se impone la transformación radical de la doctrina de los elementos y del universo.

[218]

III

La afirmación de que la supremacía lógica y científica que el problema del movimiento conquista en la filosofía del Renacimiento constituye el germen y el origen de la moderna cosmología, entraña a primera vista una paradoja histórica. En efecto, ¿acaso la antigüedad no había asegurado ya al concepto de movimiento precisamente ese puesto de predominio? ¿Acaso la concepción aristotélica del movimiento no constituía el núcleo y el centro conceptual de toda la teoría de la naturaleza de Aristóteles? La física peripatética está construida sobre el supuesto de las diferencias esenciales que existen entre las formas básicas del movimiento. Si dentro del concepto aristotélico de la κίνησις, entendido en su más amplio sentido, entra no sólo la locomoción sino además la mudanza cualitativa (ἀλλοίωσις), el crecimiento cuantitativo (αὔξησις), así como el nacer y el transcurrir (γένεσις καὶ φθορὰ), por otra parte, es evidente que para Aristóteles la pura locomoción frente a todas las otras formas de movimiento es la primera y básica, que, comparada con aquéllas, es propiamente lo πρότερον τῇ φύσει. En efecto, la diferencia que en ella hay es aquello sobre lo que descansa la naturaleza y condición de los sujetos, los cuales llevan en sí esta diferencia. Los cuatro elementos que intervienen en la constitución del cosmos, la tierra, el agua, el aire y el fuego, revelan su propia diferenciación específica precisamente en la circunstancia de que a cada uno de ellos corresponde un tipo propio y específico de movimiento. Cada elemento tiene, en la constitución del cosmos, su lugar natural, lugar que le es propio y en

---

[285] Léase por ejemplo de Galileo, *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze,* I (*Opera,* edizione Alberi, XIII, 7): "E perche io suppongo la materia esser inalterabile, cioè sempre l'istessa, è manifesto che di lei come di affezione eterna e necessaria, si possono produr dimostrazioni non meno dell'altre schiette e pure matematiche." El mismo principio aplicado al movimiento está también formulado por Galileo en su escrito contra Vincenzo di Grazia (véase por ejemplo, *Opera* XII, 507 y siguientes).

[286] Galilei, *Discorsi,* giornata terza, *Opera* XIII, 148.

el cual alcanza su perfección y plenitud; de ahí que cuando se lo separa de él tienda necesariamente a volver a su punto originario. A esta tendencia fundamental responde el movimiento en línea recta de los elementos terrestres; en cambio, a la indestructible y perfecta substancia de los cuerpos celestes corresponde la revolución en puras líneas circulares, única forma de movimiento que por su perfección le conviene. En virtud de su naturaleza, en virtud de esa su originaria gravedad absoluta, el elemento tierra propende a caer hacia el centro del mundo, así como, por el contrario, el elemento fuego, en virtud de su absoluta liviandad, tiende a alejarse de él. El elemento éter, que constituye la substancia del cielo, en cambio, no reconoce ya oposiciones de tal índole. Reina en él la pura y perfecta uniformidad; la unidad del divino motor que rige la revolución de las esferas celestes debe tener **[219]** su imagen y debe estar representada en la forma de esa revolución misma; de ahí que ésta no pueda ser sino rigurosamente regular y de forma rigurosamente circular.

Así, pues, conviértese el movimiento para Aristóteles en el fundamento físico y metafísico para dividir y clasificar el mundo, en *fundamentum divisionis.* Pero el movimiento sólo puede servir como momento originario de la determinación del ser con la condición de que se lo considere por su aspecto puramente cualitativo, esto es, como determinación absoluta del ser. Por eso Aristóteles no ve en él una mera relación ideal de las que se definen dentro de los órdenes universales de tiempo y espacio. Tal relación en modo alguno bastaría —según la concepción general del sistema de Aristóteles— para asegurar al movimiento una significación real y ontológica. El movimiento quedaría así limitado a permanecer en la esfera de lo abstracto y matemático, de lo meramente teorético, con lo que por cierto no podría caracterizar el *qué* concreto, la esencia del objeto natural, y menos aún agotarlo. El hecho de que todas nuestras enunciaciones sobre un *qué* concreto lleven siempre implícitas enunciaciones sobre un *dónde*, el hecho de que no sea posible determinar cualitativamente los cuerpos físicos sin apoyarse en determinaciones de lugar, es interpretado por Aristóteles así: el lugar mismo tiene una significación substancial. Los lugares, así como los cuerpos, o de modo análogo, tienen su propia naturaleza y peculiaridad. Entre esas dos naturalezas hay una relación perfectamente determinada de comunión o repulsión, de simpatía o antipatía. El cuerpo no se comporta de un modo indiferente con respecto al lugar en que se encuentra contenido; muy por el contrario, está con respecto a él en una relación real de causa. Cada elemento físico busca su propio lugar, esto es, el que le corresponde y conviene, y en cambio huye del que le es opuesto. De modo que así el lugar mismo viene a estar dotado de fuerzas que se revelan en su relación con determinados elementos; claro es que no se trata aquí de fuerzas que podamos definir, en el sentido de la moderna mecánica, como fuerzas de atracción y de repulsión. En efecto, no son magnitudes fisicomatemáticas que puedan disponerse gradualmente según el principio del *más* y del *menos.* Más que de valores relativos de magnitud, trátase aquí de valores absolutos del ser. Al construir su sistema cosmológico, el mismo Aristóteles se pregunta si la tendencia en virtud de la cual un determinado elemento tiende a su lugar natural debe entenderse como una propiedad cuantitativamente graduable a la que pueda convenirle un grado distinto correspon-**[220]-**diente a la distinta distancia que puede mediar entre el elemento y su lugar natural. Pero de acuerdo con los supuestos generales de su física y de su cosmología, el propio Aristóteles hubo de contestar expresamente esta pregunta en forma negativa. Le parece absurdo que un cuerpo pesado tienda hacia el centro del mundo con tanta mayor fuerza cuanto más cerca se encuentra de él, pues la distancia como tal no es sino una determinación puramente exterior que no hay que tener en cuenta cuando se trata de establecer los efectos que proceden de la *naturaleza* de una cosa, de su esencia. Ésta y la tendencia al movimiento por ella condicionada son

propias de cada cuerpo de un modo absolutamente inalterable, esto es, independientemente de una circunstancia exterior y accidental como es la mayor o menor cercanía: τὸ δ' ἀξιοῦν ἄλλην εἶναι φύσιν τῶν ἁπλῶν σωμάτων, ἂν ἀποσχῶσιν ἔλαττον ἤ πλεῖον τῶν οἰκείων τόπων, ἄλογον· τί γὰρ διαφέρει τοσονδῖ φάναι μῆκος ἀποσχεῖν ἤ τοσονδί; διοίσει γὰρ κατὰ λόγον, ὅσῳ πλεῖον μᾶλλον, τὸ δ'ἶδος τὸ αὐτό[287]. Con estas palabras queda formulado en el más alto grado de agudeza y significación el pensamiento fundamental de la física de las *formas substanciales.* Si para la física moderna la significación objetiva y real corresponde a ciertas relaciones invariables, si toda la precisión del ser físico y del acaecer descansa en tales relaciones —expresión de las leyes generales de la naturaleza— de modo tal que a la postre los miembros particulares que entran en la relación, esto es, los cuerpos y los lugares, sólo pueden ser definidos mediante estas leyes, en Aristóteles, por el contrario, vale la relación inversa. La naturaleza (la φύσις), y el εἶδος de los lugares *en sí* y de los cuerpos, es decir, de los elementos *en sí* determinan la construcción arquitectónica del cosmos, y dentro de éste la forma del acaecer.

La física escolástica mantuvo en todo momento esta hipótesis fundamental. Duhem ha señalado cómo en el siglo XIV, y aun dentro de la órbita de esa física, comienza a agitarse un nuevo espíritu; cómo especialmente los tratados de Alberto de Sajonia formulan determinados problemas que —si se atiende sólo a la forma de plantear las cuestiones— preparan ya el camino a la moderna cosmología, a la doctrina de Kepler y Newton[288]. Pero tales cuestiones sólo podían tener una solución una vez que el fundamento de la física aristotélica fuera demolido, una vez que la doctrina de tiempo y espacio fuera conmovida en sus bases mismas. Dentro del dominio de la filosofía **[221]** especulativa, el tratado *De docta ignorantia* señala en esto la verdadera ruptura, pues en él se ataca el punto medular de la doctrina aristotélica. La importancia que los escritos del Cusano tienen en el terreno de la cosmología no estriba especialmente en el hecho de haberse renovado en ellos las doctrinas antiguas (particularmente la pitagórica) acerca del movimiento de la Tierra, sino más bien en el principio que origina tal renovación. Por vez primera, y con verdadera agudeza, el Cusano formula aquí el principio de la relatividad del lugar y del movimiento, pensamiento que aparece como simple corolario de ese postulado más general que informa toda su doctrina del conocimiento. Para determinar especulativa y filosóficamente el concepto de verdad objetiva, Nicolás de Cusa ahonda en los principios de la medida, pues todo conocer no le parece sino un simple caso particular de la función universal de medir. *Mens* y *mensura* se corresponden; quien comprenda la esencia del medir, habrá inferido al mismo tiempo la verdadera significación y profundidad del espíritu. Esta compenetración recíproca de ambos problemas implica una ulterior consecuencia. La auténtica doctrina de la medida, la cosmografía y la cosmología matemáticas quedan supeditadas a la relación esencial de *sujeto* y *objeto.* Quien pretenda encontrar las medidas verdaderas y objetivas del todo deberá apelar a la postre al método y a la forma fundamental de la medición en general, deberá dominar plenamente las condiciones del medir. Condición esencial de todo medir, empero —en especial de toda comparación local y temporal—, es, según el Cusano, admitir que determinados puntos son fijos e inmutables. Sin la posición de tales puntos fijos, sin la determinación de tal polo o tal centro, sería imposible cual quier descripción de movimientos físicos. Mas, por indispensable que sea esa posición, el principió de la *docta ignorantia* exige por otro lado que la entendamos precisamente como tal, esto es, como posición, como

---

[287] Aristóteles, περὶ οὐρανοῦ, A. 8.
[288] *Études sur Léonard de Vinci,* seconde série, II, 82, de Duhem.

determinación ideal e hipotética, y no como determinación absoluta y ontológica. Aunque el espíritu que mide no pueda prescindir en ningún momento de puntos y centros fijos, la elección de tales puntos, empero, no está decididamente impuesta por la naturaleza objetiva de las cosas; por el contrario, el espíritu los puede elegir con plena libertad. Ningún *lugar* físico tiene por naturaleza prioridad sobre cualquier otro. Lo que está quieto observado desde determinado punto de vista puede estar en movimiento visto desde otro punto de vista distinto, y viceversa. El concepto del lugar absoluto y del movimiento absoluto pierde así todo su sentido. Si un observador se encontrara situado en el polo norte **[222]** de la Tierra y otro en el de la esfera del cielo, al primero le parecerá que el punto central es el polo, al segundo que es el cenit, y ambos tendrán razón al considerar como centro el lugar en que se encuentran y al referir a él todo lo demás. La misión del intelecto consiste en recoger todos estos aspectos diversos de lo sensible, en relacionarlos entre sí y, en virtud de la *complicatio*, comprenderlos en una unidad conclusa; este modo de concebir el mundo muestra a éste como una rueda encajada dentro de otra, como una esfera dentro de otra esfera, mundo donde no puede señalarse un centro que tenga preeminencia sobre cualquier otro[289].

Frente al mundo de Aristóteles con sus medidas y lugares fijos, este relativismo puede parecer a primera vista una total desorganización. Mas también aquí el aparente escepticismo del principio de *docta ignorantia* no hace sino preparar y facilitar la concepción de un nuevo tema enteramente positivo. En la física peripatética predomina la idea de una trabazón recíproca de los elementos fundamentales: los lugares están afianzados por los cuerpos, los cuerpos por los lugares que corresponden a aquéllos. La esfera del espacio puede así dividirse del mismo modo (y ateniéndose a los mismos criterios) que la esfera de las cosas. Así como en el mundo de las cosas hay que distinguir las eternas de las cambiantes, las perfectas de las imperfectas, parejamente para el mundo espacial vale una distinción análoga. En la esfera de las cosas las propiedades de los cuerpos no pueden trocarse; en la esfera del espacio son los lugares los que no pueden cambiarse: un abismo insuperable separa el *arriba* del *abajo*, el mundo *superior* celeste del *inferior* sublunar; todo intento de suprimir esta separación parece amenazar en realidad toda fijación precisa del espacio, toda delimitación clara y definitiva. Lo ἄπειρον[290], entendido no sólo en el sentido de los cuantitativamente infinito, sino también en el de lo cualitativamente inde-**[223]**-finido, parece reinar nuevamente sobre el πέρας[291]; el caos parece haberse convertido en amo del cosmos. Sin embargo, precisamente en este punto establece Nicolás de Cusa una nueva exigencia verdaderamente fecunda. El nuevo principio gnoseológico que se manifiesta en su filosofía, la nueva forma de certeza que allí se establece al concebir como mera imagen el mundo aristotélico con sus puntos y centros fijos y con sus esferas concéntricas, lo desbarata y lo destruye; sólo que de esta destrucción misma surge ahora más apremiante que nunca la necesidad de volver a construir el orden integral del ser y del acaecer partiendo de las propias fuerzas y medios del intelecto. El intelecto tiene que aprender a moverse en su propio medio, esto es, en la atmósfera libre del pensamiento

---

[289] "Complica igitur istas diversas imaginationes ut sit centrum Zenith et e converso: et tunc per intellectum (cui tantum servit docta ignorantia) vides mundum et ejus motum ac figuram attingi non posse, quoniam apparebit quasi rota in rota, sphaera in sphaera, nullibi habens centrum vel circunferentiam, ut praefertur." (Cusanus, *De docta ignorantia,* II, 11.) Acerca de la significación histórica y de la influencia ulterior de esta doctrina, léase de E. F. Apelt, *Die Reformation der Sternkunde,* Jena, 1852, pág. 18 y siguientes. Sobre la conexión sistemática que hay entre la metafísica de Nicolás de Cusa y su cosmología, puede leerse sobre todo la disertación de Hans Joachim Ritter aparecida recientemente en Hamburgo.

[290] ἄπειρον: lo indefinido, lo que no tiene fin. (*N. del T.*)

[291] πέρας: lo que tiene término, fin. (*N. del T.*)

sin ayuda ni apoyo sensibles, a fin de convertirse en dueño de la sensibilidad y a fin de poder elevarla hasta sí mismo. Queda así invertido el orden de los problemas si se compara éste con el de la física aristotélico-escolástica. Lo que para ésta era punto de partida se convierte ahora en término y meta de la observación cosmológica. En efecto, una vez que se reconoce como esencial la relatividad de toda determinación local, no puede formularse ya la pregunta acerca de cómo podamos encontrar puntos fijos en el universo; habrá que preguntar cómo en el dominio, general de relaciones continuamente cambiantes y de ilimitada variabilidad en que ahora estamos sea posible, ello no obstante, conquistar y fijar las leyes que rigen el cambio. La determinación de un *lugar* cualquiera supone ahora un sistema de reglas universales del movimiento, y esa determinación sólo puede darse dentro de tal sistema. La unidad del universo, entendido como *universum contractum,* descansa precisamente en la unidad de esas reglas, pues lo que distingue esa unidad *contracta* que llamamos mundo de la unidad absoluta de Dios es el hecho de que en aquélla la identidad nunca puede representarse como uniformidad substancial absoluta, sino sólo relativa y sólo con referencia a la alteridad. La unidad sólo podrá comprenderse aquí a través de la multiplicidad, la constancia a través de la variación. Y estas dos determinaciones no se distinguen ni divorcian, con todo, de manera tal que se repartan en distintas esferas del universo, en una de las cuales reine la mudanza y en la otra la unidad y la uniformidad. Semejante distinción espacial contradiría el principio conceptual de la correlación tal como entonces es concebido. En el cosmos del Cusano no hay ya existencia individual que no una en **[224]** sí con indisoluble lazo ambas determinaciones: la unidad y la alteridad, la estabilidad y el cambio permanente. Por eso no se encuentra una parte *fuera* de las otras, no está ni *sobre* ni *bajo* ellas: sólo vale aquí la proposición "todo está en todo" (*quodlibet in quodlibet*). Si se admite que el todo es un complejo de movimientos que se regulan recíprocamente según leyes fijas, ya no puede haber en él un *arriba* ni un *abajo,* algo eterno y necesario que se divorcie y distinga de lo temporal y contingente. Toda la realidad empírica, en cambio, queda caracterizada por la circunstancia de que ella misma constituye la coincidencia de estos contrarios. Tal coincidencia, como compenetración cualitativa, sólo puede ser o no ser; no puede existir aquí en menor grado y allá en otro mayor. Así, pues, según el Cusano, entre las partes del mundo existe justamente la misma relación simbólica que hay entre el mundo y Dios. Así como lo máximo absoluto tiene su imagen en lo máximo relativo, así como la infinitud absoluta de Dios tiene la suya en lo ilimitado del universo, del mismo modo se reconoce la totalidad del mundo en cada uno de sus miembros individuales, y la condición del todo se refleja en cada una de sus determinaciones particulares y en cada uno de sus modos de ser. Si ninguna parte constituye absolutamente el todo, si ninguna es capaz de incluir en sí misma la perfección y totalidad de éste, en cambio cada una de ellas puede por igual representar esa perfección. Partiendo de esta concepción metafísica fundamental, establece el Cusano el moderno concepto cosmológico de la uniformidad. Este punto de vista —el de la uniformidad— se conquista gracias al principio de la *docta ignorantia,* porque aumentando infinitamente la distancia que media entre el mundo empírico y el de la forma *absoluta* se hacen más relativas y acaban por suprimirse las diferencias que hay dentro de la realidad condicionada, sensible y empírica. Cada parte del cosmos es lo que es sólo en la conexión con el todo; la conexión a su vez es concebida de tal modo que la supresión de un solo miembro de la relación basta para destruir el todo en sus funciones. También el movimiento del cosmos depende de esa relación recíproca de todas sus partes, y no de un impulso exterior recibido de afuera; tan pronto como se comprende que no es sino la relatividad recíproca de las cosas, esto es, su propia *realidad* inmanente lo que se manifiesta en el

movimiento, se entiende que éste no procede ya de un impulso exterior, de un divino motor. Ahora bien, en la totalidad, en la variedad infinita de movimientos particulares y en la ley universal que no obstante los abraza a todos como principio unifica-**[225]-**dor, queda definido y agotado el concepto de naturaleza; en efecto, la *naturaleza* es, según esto, la *complicación* (*complicatio*) de todo cuanto acontece en y por el movimiento.

Así quedan echadas las bases para fundar una nueva dinámica; sólo que, por cierto, el pensamiento especulativo, que en la obra del Cusano había comprendido con tan sorprendente precisión este nuevo problema, no es capaz, librado a sus propios medios, de llegar a una solución. Antes de que se alcanzara esa meta que se había señalado y visto a lo lejos, fue preciso que se crearan paso a paso los medios convenientes y las formas adecuadas del pensamiento. En este sentido, sobre todo Kepler —no sólo por su concepción concreta de las leyes fundamentales del movimiento de los planetas, sino ante todo por el hecho de haberles dado un fundamento metodológico— se revela como el creador del nuevo concepto de la ciencia. El lugar —afirma Kepler— no es en sí mismo algo determinado y dado; toda determinación local no es sino obra del espíritu: *omnis locatio est mentis seu mavis sensus communis opus*[292]. El sentido de esta proposición básica informa tanto la astronomía especulativa de Kepler como su óptica y su teoría de las sensaciones, resumiéndolas así en Una unidad espiritual. Sólo partiendo de este punto es posible comprender plenamente los servicios que el principio de la relatividad del lugar y del movimiento prestó al pensamiento moderno. Este principio entraña la concepción de una nueva relación básica entre *naturaleza* y *espíritu*, entre *objeto* y *sujeto.* Manifiéstase ahora claramente el factor ideal que interviene en toda posición del objeto, en toda objetivación espacial. Precisamente por eso, porque el lugar ya no puede ser mirado como una propiedad inmediatamente dada de las cosas, porque se lo concibe como pura relación, nace el problema de señalar a esa relación el puesto preciso que le corresponde en el conjunto del conocimiento de la naturaleza y de comprenderlo en su peculiar y característica *estructura.* Con eso también la relación del *lugar* particular con el *espacio* experimenta una radical transformación. Cuando Aristóteles reúne todas las determinaciones particulares de lugar en un espacio único, más lo hace pensando esta relación como físico que como matemático, ya que hay que pensar la unión de que aquí se trata, más que en un sentido ideal, en una significación real: el espacio único que todo lo encierra contiene en sí los lugares particulares como elementos. Entre el lugar que un cuerpo ocupa y el cuerpo mismo **[226]** existe una relación enteramente real. Aristóteles compara la relación que aquí se verifica con la que hay entre un recipiente y el líquido que en él se vierte. Así como el mismo odre o cántaro puede contener, ya vino, ya agua, un mismo lugar puede admitir este cuerpo o aquel. Lo que llamamos espacio no es ni la materia del cuerpo ni éste mismo, pues materia y cuerpo constituyen lo contenido, mientras que en la noción de espacio pensamos éste como lo continente. Mas, por otra parte, no hay que pensar que los propios límites y forma del cuerpo dependan del espacio, pues la forma del cuerpo acompaña a éste en sus movimientos, y si consideramos la forma del cuerpo como expresión del espacio, se seguiría que el cuerpo no se mueve en el espacio, sino con él. Así, pues, sólo puede determinarse el espacio como el límite entre el continente y el contenido. El lugar de cada cuerpo particular está determinado por los límites interiores del cuerpo más próximo que lo contiene, y por lo tanto hay que pensar que los límites de las esferas celestes extremas y últimas están contenidos dentro del espacio considerado como todo[293]. Claro es que los límites mismos han de entenderse como una línea geométrica y no como algo material; pero aún así el conjunto de estas

---

[292] Kepler, *Opera,* edición Frisch, II, 55.

[293] Aristóteles, *Física,* IV, Cap. 5, 7, *De coelo,* IV, 3.

determinaciones geométricas más parece un simple agregado que un sistema. En efecto, el τόπος κοινός, el espacio común y universal, de ningún modo significa en Aristóteles la condición para poder establecer los espacios particulares; la relación del espacio común con los espacios individuales, considerados éstos como lo que contiene a lo sensible, es análoga a la que existe entre éstos, los espacios particulares y los cuerpos. Todo lugar particular, todo ἴδιος τόπος, envuelve en cierto modo como una cáscara los cuerpos que abarca y contiene en sí; y en esta suerte de superposición de capas, en este encaje de capas sucesivas, el espacio general no representa sino la cáscara última y extrema más allá de la cual no puede haber ni espacio ni cuerpos. En efecto, en el sistema de la física peripatética, la noción de un *espacio vacío* carece de todo sentido determinado; si el espacio se concibe sólo como determinación y límite del cuerpo y como algo necesariamente pegado a éste, allí donde no haya cuerpos ni siquiera existe la posibilidad del espacio. Un espacio vacío sería como un continente que nada contuviera, lo que por cierto constituye una *contradictio in adjecto.* La continuidad del espacio, según esto, también se cambia de una determinación ideal geométrica en una especie de determinación de las cosas. El **[227]** motivo por el cual llamamos continuamente así al mundo de los cuerpos (porque en la vecindad inmediata de cada cuerpo se encuentra siempre otro sin solución de continuidad) es análogo al motivo por el cual no puede pensarse que haya *hiatus* alguno en la conexión de los lugares particulares con el espacio total. La continuidad del espacio no se funda aquí —como acontece generalmente en las teorías idealistas— en la *forma* y en el *principio* del espacio, sino en que éste es pensado como algo realmente substancial, como un verdadero sustrato.

Uno de los méritos más señalados de la filosofía y de la matemática del Renacimiento consiste en haber creado, punto por punto y en oposición a esa concepción general, las condiciones previas para fundar un nuevo concepto del espacio, para que fuera posible sustituir el *espacio-agregado* por el *espacio-sistema*, el *espacio como sustrato* por el *espacio como función.* Había que despojar al espacio de ese carácter que lo mantenía, por así decirlo, pegado a las cosas; había que despojarlo de su naturaleza substancial; era preciso que el espacio fuera descubierto como una función ordenadora libre e ideal[294]. El primer paso que se da en este camino consiste en establecer firmemente la proposición fundamental de que el espacio es universalmente homogéneo; una proposición, semejante no podía tener cabida en el sistema de la física aristotélica ya que ésta establece enérgicamente entre los *lugares* la misma diferencia que hay entre los elementos físicos. Si un determinado elemento, de acuerdo con su naturaleza, tiende hacia arriba y otro de acuerdo con la suya hacia abajo, queda así suficientemente dicho que ese *arriba* y ese *abajo* poseen por sí mismos una condición propia, que tienen una φύσις específica. Por el contrario, si el espacio no es pensado como compendio y suma de esas condiciones dadas, sino construido como totalidad sistemática, se impone ante todo la exigencia; de que la forma de esa construcción obedezca a una ley única y rigurosa. Por principio debe ser posible que desde todos los puntos del espacio se realicen las mismas construcciones; cada uno de ellos debe poder pensarse Como punto de partida y a la vez como meta de toda posible ope-**[228]**-ración geométrica. Este postulado, que aparece ya comprendido en toda su extensión en Nicolás de Cusa, sólo se cumple empero de modo verdaderamente concreto en la teoría del movimiento de Galileo. Compréndese ahora por qué en la crítica de la filosofía y de

---

[294] Panofsky acaba de señalar (véase su conferencia *Die Perspektive als symbolische Form.* Vorträge der Bibliothek Warburg, IV, 1924/25) cómo este descubrimiento no sólo se verificó en la matemática y en la cosmología, sino también en las artes plásticas y en la teoría del arte del Renacimiento; es más, cómo la teoría de la perspectiva anticipó los resultados de la matemática y de la cosmología modernas.

la física peripatéticas Galileo se remonta siempre a este problema medular. Es que en él se cumple nada menos que la completa inversión del concepto de naturaleza que había perdurado hasta entonces. La *naturaleza* ya no significa el mundo de las formas substanciales ni el fundamento del movimiento o de la inmovilidad de los elementos; la naturaleza está caracterizada ahora por esa regularidad universal del movimiento a la cual no puede substraerse ningún ser individual, cualquiera sea el modo de su constitución, porque sólo por ella y gracias a ella ese ser individual se acomoda al orden universal del acontecer. Si comenzamos por concebir ese orden como matemático-ideal, si luego lo comparamos con los datos que nos proporciona la experiencia sensible y acabamos por verificarlo en ellos, advertiremos que entre ambos órdenes existe una trabazón íntima cada vez más estrecha. Ese orden universal del acaecer, no está sujeto por principio a ninguna clase de limitación; en el mundo de Galileo no existe barrera alguna que impida que lo *ideal* se aplique plenamente a lo *real,* que lo *abstracto* valga plenamente para lo *concreto.* Así, pues, para él la homogeneidad del mundo se sigue de la necesaria homogeneidad del espacio geométrico. El movimiento deja de ser así un *quale* particular que se da de distinto modo en cuerpos de distinta especie; el movimiento puede determinarse ahora por una misma ley de medida universalmente válida. La unión, la síntesis de los movimientos no sigue ya otro principio que no sea el de la síntesis de los números puros o el de la suma de distintas operaciones geométricas. Mientras el pensamiento se mantuvo aferrado a los supuestos generales de la física aristotélica no fue posible que cumpliera una síntesis de tal índole, porque en ella hay una oposición tanto real como lógica entre las distintas formas del movimiento. Claro es que Aristóteles reconoce junto a las formas de movimientos fundamentalmente contrarias (movimientos en línea recta y movimientos circulares), una forma *mixta* que participa de las otras dos; con todo, este tipo de movimiento sólo puede pensarse, según él, siempre que no lo refiramos a ningún sujeto unitario del movimiento, con lo que naturalmente el móvil no es entonces un cuerpo simple sino compuesto por elementos de distinta especie. Pero si nos remontamos hasta la esfera de lo simple último **[229]** ocurre que a cada *naturaleza* de un elemento corresponde un movimiento y sólo uno; atribuir a un elemento más de uno supondría negarle su propia condición de simple. En efecto, desde el punto de vista de la física aristotélica un cuerpo *simple,* al que tanto le conviniera el movimiento en línea recta como el circular, el movimiento hacia el centro como el que se aparta de él, sería en verdad algo tan absurdo como pensar un palo de hierro ya que en ese cuerpo simple habría que considerar unidas dos formas esencialmente contrarias. Galileo, en cambio, invierte en este punto la regla aristotélico-escolástica expresada en la proposición *operari sequitur esse.* En lugar de inferir la forma de la acción partiendo de un supuesto dogmático sobre la forma del ser, Galileo toma como punto de partida las leyes empíricas del obrar para lograr a través de ellas la determinación del ser[295]. Ahora bien, este modo de concebir el obrar está a su vez condicionado por su concepción general de la forma de la ciencia. Para Galileo la unidad de la naturaleza, la unidad del mundo físico es la consecuencia de la unidad de la física, la que a su vez está garantizada por la unidad de la geometría y de la matemática. Como existe una axiomática general del medir, de determinar exacta y empíricamente magnitudes, el mundo de lo mensurable no encierra en sí oposiciones absolutamente insuperables. Para determinar tanto el mundo terrestre como el celeste debemos seguir las mismas normas ideales de que nos valemos para comprender la caída de una piedra y las revoluciones de los astros. Desdé esta nueva posición podemos apreciar aún una vez más, tanto por su aspecto sistemático como por su lado histórico, la decisiva:

[295] A mayor abundamiento véase mi *Erkenntnisproblem*[3], I, 401.

influencia que tiene el problema del método para dar una solución al problema del ser. En la Edad Media el dualismo metodológico, esto es, la oposición entre teología y física, se refleja en un concepto dualista de la materia. Santo Tomás de Aquino dice expresamente qué entre la materia celeste y la terrestre no hay nada común en cuanto a la esencia; únicamente existe entre ellas una mera relación nominal. La concepción moderna que descansa en el supuesto de la unidad del intelecto, en el pensamiento de la *mathesis universalis* tal como Descartes la funda, tiene que sacar por fuerza una consecuencia contraria: la substancia del mundo de los cuerpos es una porque ya el saber empírico, ya el racional, por distinto que sea su objeto están subordinados a las mismas reglas y principios.

[230] Pero si aquí las normas ideales del conocimiento matemático influyen decididamente en la forma de la física empírica y en la forma de concebir el movimiento, nos es dado observar asimismo el proceso inverso. La nueva unidad que se establece entre geometría y física exige al mismo tiempo que el movimiento considerado como idea matemática entre en el tratamiento de la geometría. Representa este paso una de las etapas más importantes del camino que conduce de la matemática antigua a la moderna, de la geometría *sintética* de los griegos a la moderna geometría analítica y al análisis de lo infinito. Sólo por ese paso es posible lograr una distinción clara entre la intuición del espacio y la intuición de las cosas; sólo por él es posible transformar el *espacio de las cosas* en el *sistema del espacio puro.* El espacio de la física aristotélica, definido como límite del cuerpo que contiene en oposición al cuerpo contenido, demuestra precisamente en esa definición que queda como adherido a los cuerpos, que no es independiente de ellos, que no significa sino una mera determinación de lo corpóreo. Según esto no hay en él verdadera libertad de movimiento y de progreso teorético. No sólo no se puede prolongar propiamente una línea al infinito —ya que la infinitud actual entraña una contradicción íntima— sino que a la postre ni siquiera es posible pensar un movimiento que continúe sin restricciones en cualquier dirección dada. En efecto, el carácter específico de los móviles comienza por poner rígidas barreras a la continuación del movimiento: determinados lugares y direcciones son convenientes y naturales a determinados elementos, mientras que otros en cambio rechazan la naturaleza de éstos. La dinámica moderna transforma la cuestión al hacer del movimiento, tomado en su significación más amplia y general, un vehículo del conocimiento del espacio, un vehículo de la determinación de formas geométricas. En las investigaciones estereométricas de Kepler es donde se manifiesta con mayor claridad esa transformación. Kepler establece la relación de medida entre complejas entidades corpóreas, pero lo hace, no oponiéndolas simplemente unas a otras como entidades definidas y dadas, sino considerando las reglas según las cuales es posible pensarlas en su formación. Toda figura corpórea se revela ahora como una totalidad de infinitas determinaciones particulares de posición que aquélla recorre en ese su proceso genético formativo; encontrar para esa totalidad un concepto unitario de medida es la misión del pensamiento matemático. Así, desde este punto de vista, el círculo se revela como una suma de infinitos triángulos isósceles **[231]** infinitamente pequeños, cuyos vértices se reúnen en el centro del círculo y analógicamente se piensa y se calcula la esfera como un conjunto de infinitos conos. Y el estudio de Kepler no queda por cierto limitado a esas figuras y cuerpos fundamentales de la geometría; partiendo del movimiento de distintas superficies esféricas y cónicas alrededor de determinados ejes, diámetros y ordenadas, hace nacer una multitud de nuevas formas cuyo volumen Kepler procura

determinar mediante métodos generales[296]. Al revelarse de tal modo el concepto de lo infinito, esto es, como medio no sólo legítimo sino necesario de la matemática, el concepto del mundo, el concepto del objeto del conocimiento sufre también una transformación radical. En efecto, toda *integral definida* —el método de Kepler consiste ni más ni menos que en comprender productos geométricos como integrales definidas y reducirlos a éstas— implica inmediatamente el enlace de dos momentos que hasta entonces parecían del todo inconciliables. Lo infinito, que como ἄπειρον parece significar la contradictoria oposición a lo que tiene límite, al πέρας, en la nueva forma del análisis matemático está al servicio de la determinación cuantitativa; es más aún, representa uno de sus instrumentos más importantes. Cámbiase así en inmanencia lógica su trascendencia metafísica. El concepto de espacio se despoja así del último resto material, se convierte en un puro elemento de orden. En el nuevo concepto de las coordenadas que nace por obra de Descartes y Fermat se manifiesta con la mayor claridad esa transformación del concepto de espacio. La geometría analítica de Descartes descansa en un principio básico de carácter lógico-geométrico, análogo al que sirvió a Kepler para fundar su *Stereometria doliorum.* En efecto, el mismo Descartes no trata las curvas que estudia como dadas simplemente en la intuición sensible sino que las considera nacidas de un complejo ordenado del movimientos. La forma de la curva queda reducida analíticamente a la ley de esos movimientos. El examen del carácter relativo del todo movimiento conduce luego a esta conclusión: por complejo que un movimiento sea, siempre es posible, de acuerdo con aquel principio, descomponerlo en movimientos elementales, los cuales adoptan la forma más simple cuando los pensamos a lo largo de dos ejes perpendiculares entre sí. La diferencia de velocidad que hay **[232]** entre estos dos movimientos —entre el que se desarrolla a lo largo del eje de las abscisas y aquél que se desarrolla a lo largo del de las ordenadas— determina de un modo inequívoco la forma geométrica de la curva resultante y permite conocer perfectamente todas sus propiedades. Ahora bien, dentro de ese espacio pensado como pura relación y sistema el pensamiento matemático puede determinar con entera libertad qué punto quiera considerar fijo y cuál móvil. En efecto, de acuerdo con una simple regla de transformación, de cualquier sistema de coordenadas puede pasarse a otro, sin que las leyes del movimiento, sin que las ecuaciones que expresan las curvas determinadas sufran un cambio que vaya más allá de lo puramente formal. Con respecto a la matemática griega todo esto representa un progreso importantísimo, debido a la moderna geometría analítica. En la matemática griega ya se encuentran alusiones muy claras para aplicar el concepto de las coordenadas, sólo que los antiguos siempre se ciñen rigurosamente a la figura dada e individual de cada vez, con lo que por cierto no se llega a una verdadera generalización. Allí el punto de partida de las coordenadas ha de pertenecer siempre a la misma figura considerada, o bien ha de estar en una relación muy estrecha con ella y sus propiedades geométricas fundamentales. Contrariamente a esto, crea Fermat un método libre de tales restricciones que permite tomar como centro del sistema de relaciones cualquier punto en el plano de la curva. Aun la dirección del eje de las abscisas y del eje de las ordenadas admite ahora desplazamientos y rotaciones; en lugar de aprovechar sólo las coordenadas de ángulos rectos, pueden utilizarse también las de ángulos oblicuos; en una palabra, la posición del sistema de las coordenadas es completamente independiente de la curva misma. En su obra *Ad locos planos et solidos isagoge*, Fermat destaca expresamente esa ventaja de su método comparado con el de los antiguos e indica que el objeto principal de su obra es someter

---

[296] A mayor abundamiento acerca del método de Kepler, *Stereometria doliorum,* léase de Zeuthen, *Geschichte der Mathematik im 16. und 17. Jahrhundert,* y de Gerhardt, *Die Entdeckung der höheren Analysis,* Halle, 1855, pág. 15 y siguientes.

esa rama de la ciencia a un análisis adecuado a lo que ella es para que en lo futuro quede abierto el acceso a un concepto general de lugar[297]. La matemática pura no habría sido capaz de conquistar por sí misma este universalismo de la intuición del espacio, si antes la cosmología y la fi-**[233]-**losofía de la naturaleza no hubieran relajado y debilitado el concepto aristotélico-escolástico de espacio.

En realidad, antes de que esta transformación se advierta en la concepción de las ciencias exactas, se anuncia en un nuevo tono y en un nuevo acento del sentimiento general del mundo. Giordano Bruno es el testimonio típico al que hay que apelar para mostrar el cambio de orientación de la observación general. La idea de utilizar lo infinito como instrumento del conocimiento científico exacto le es todavía completamente extraña; es más, en su doctrina de lo mínimo se opone expresamente a considerar lo infinito en esa función. Pero si por un lado no llega a hacerse cargo de la estructura lógica del nuevo concepto matemático de infinito, por otro en cambio abraza el cosmos infinito con todo el ardor de un sentimiento apasionado. Y ese sentimiento heroico se resiste ahora tanto al *ne plus ultra* de la dogmática doctrina medieval de la fe como a la cosmología aristotélico-escolástica. La fantasía y el pensamiento no pueden ser detenidos en su libre vuelo por los rígidos límites del espacio y de las cosas. Así, pues, vuélvese Bruno ante todo y continuamente contra la concepción de la física peripatética que considera el espacio como *continente* de los cuerpos, como σῶμα περιέχον. Para él, el espacio en el cual se encuentra el mundo no es ya el confín extremo que en cierto modo lo envuelve; antes bien el espacio representa el libre medio del movimiento, movimiento que sin encontrar obstáculo alguno se desarrolla en todas direcciones más allá de todo límite finito. Tal movimiento no puede ni debe encontrar impedimento alguno en la *naturaleza* peculiar de una cosa individual o en las condiciones generales del cosmos, pues él mismo en su universalidad y en su ilimitación constituye la naturaleza como tal. Como vehículo de la fuerza infinita se requiere el espacio infinito; aquélla a su vez no es sino una expresión de la vida infinita del universo. En el pensamiento de Bruno estos tres momentos no aparecen netamente distinguidos; lo mismo que ocurre en la física de los estoicos y neoplatónicos en la cual Bruno se apoya, coincide en su pensamiento el concepto del espacio con el del éter, y éste a su vez con el concepto del alma del mundo. Es, pues, también aquí un motivo dinámico el que rompe y supera la inmovilidad del cosmos aristotélico-escolástico, sólo que lo decisivo no es, como en Kepler y Galileo, la forma de la nueva ciencia de la dinámica sino un nuevo sentimiento dinámico del mundo. Y tanto es así que Bruno ve más en Copérnico al héroe de ese sentimiento del mundo que al astrónomo **[234]** que calcula. "¡Quién podrá enaltecer debidamente la grandeza de ánimo de ese alemán! Él fue el primero que, indiferente al juicio de la necia mayoría y oponiéndose al torrente de las opiniones contrarias, hizo prevalecer ese punto de vista que, sacando a nuestro conocimiento de la estrecha cárcel en que yacía y desde la cual sólo podía contemplar las estrellas como a través de pequeñas aberturas, recorrió el aire todo, penetró en el cielo y derribó los imaginarios muros de la primera, octava, novena y décima esfera."[298]

---

[297] Véase por ejemplo, Wieleitner, *Die Geburt der modernen Mathematik. Historisches und Grundsätzliches. I: Die analytische Geometrie,* Karlsruhe, 1924, pág. 36 y siguientes.

[298] Bruno, *La cena de le ceneri, Opere italiane* (Lagarde), pág. 124 y siguientes; véase *De Immenso et Innumerabilibus,* Lib. I, Cap. I (*Opera latina,* I, I, pág. 201):

> "Intrepidus spatium immersum sic findere pennis
> Exorior, neque fama facit me impingere in orbes,
> Quos falso statuit verus de principio error,
> Ut sub conficto reprimamur carcere vere,
> Tanquam adamanteis cludatur moenibus totum.
> Nam mihi mens melior..."

Bien se conoce a través de estas palabras que para Giordano Bruno el problema del espacio no pertenece exclusivamente a la esfera de problemas de la cosmología y de la filosofía de la naturaleza; ni siquiera figura en primera línea en sus consideraciones cosmológicas, sino que constituye ante todo una cuestión esencialmente ética. Esta singular relación con la esfera ética nace de que para Bruno la infinitud del espacio nunca es afirmada por el simple testimonio de los sentidos o por la intuición matemática, pues según él, a la postre, ni los sentidos ni la intuición como tal son capaces de llevar al verdadero concepto de lo infinito. En verdad, sólo podemos concebir lo infinito con el mismo órgano con el que concebimos nuestro propio ser y esencia espiritual; el principio de su conocimiento no está sino en el principio del yo, esto es, en el principio de la autoconciencia[299]. De modo, pues, que si verdaderamente queremos comprender y penetrar su verdadera esencia, es preciso que no nos limitemos a permanecer en la pasiva contemplación sensible o estética; para elevarnos hasta la noción de infinito es menester que el espíritu obre y vuele libremente. En ese acto por el cual el yo se asegura su íntima libertad, le nace por así decirlo, como polo contrario de esa su intuición intelectual de sí **[235]** mismo, la intuición del universo infinito. El conocimiento de sujeto y el de objeto están aquí inextricablemente entretejidos. Quien no encuentre en sí mismo el sentimiento heroico de autoafirmación y de extensión ilimitada de su propio yo, permanecerá como un ciego frente al cosmos y nunca; comprenderá su infinitud. Por eso manifiéstase en el diálogo de Bruno *Degli eroici furori* esa forma de la psicología y de la ética del Renacimiento que en todos sus aspectos se revela como el motivo decisivo de la nueva cosmología. La intuición de lo infinito está aquí descrita y exigida, sin excepción, como un acto del yo. En verdad, tampoco era extraño a la especulación medieval el pensamiento de una pluralidad y de una infinitud de mundos. La Edad Media había considerado minuciosamente la posibilidad teorética de tal pensamiento, aunque, de acuerdo con las razones que Aristóteles aduce en su libro *De coelo* para demostrar la unidad del cosmos, se pronuncie las más veces contra esa posibilidad[300]. Pero precisamente la forma de rechazar revela que más que motivos intelectuales fueron de orden ético y religioso los que determinaron tal actitud. Al abandonar el pensamiento de un mundo único parecía que se abandonaba también el del valor específico del hombre; parecía que el proceso religioso había perdido su verdadero centro unitario. Adviértase aún en los espíritus directores del Protorrenacimiento esa posición general; todavía Petrarca en su escrito *De sui ipsius et multorum ignorantia* manifiesta expresamente que afirmar la infinitud de los mundos es "la cumbre de la locura" y estigmatiza a quienes sustentan tal opinión, que considera herejía filosófica. En cambio en Bruno, precisamente la dignidad intelectual y moral del yo y su concepto de persona reclaman un nuevo concepto del mundo. Bien se advierte en la enunciación de su nueva visión cosmológica ese *pathos* subjetivo; en todo momento el verdadero acento recae, más que sobre el universo, sobre el yo que engendra en sí mismo la visión del universo. La nueva visión del mundo está sin excepción representada en forma de un impulso totalmente nuevo. El hombre sólo encuentra su verdadero yo cuando por un lado abarca en sí el todo infinito y cuando por otro y al mismo tiempo se expande en él. Confúndense aquí también los límites de vida

---

[299] Bruno, *De l'infinito, universo e mondi,* Dial. I, *Opere italiane,* pág. 307: "Non è senso che vegga l'infinito, non è senso da cui si richieda questa conclusione, perche l'infinito non può essere oggetto del senso: et però chi dimanda di conoscere questo per via di senso, è simile a colui chi volesse vedre con gl'occhi la sustanza e l'essenza: et chi negasse per questo la cosa, perchè non è sensibile, o visibile, verebe a negar la propria sustanza et essere."

[300] A mayor abundamiento y acerca del estado de esta cuestión en la física de los siglos XII y XIII consúltese a Duhem, *Léonard de Vinci et les deux infinis* (*Études sur Léonard de Vinci,* II).

y muerte, pues sólo en la muerte, esto es, al aban-**[236]-**donar la forma de la existencia individual, es posible concebir la verdad última y la universalidad de la vida misma. Por cierto que no fue el filósofo Giordano Bruno sino el poeta que en él había quien, en los sonetos intercalados en el diálogo *Degli eroici furori*, supo dar a esta concepción fundamental su más pura y vigorosa expresión:

Poi che spiegat' ho l'ali al bel desio
Quanto più sott'il pie l'aria mi scorgo,
Più le veloci penni al vento porgo,
Et spreggio il mondo, et vers' il cielo m'invio.
Ne del figliuol di Dedalo il fin rio
Fa che più pieghi, anzio via più risorgo.
Ch'i'cadró morto a terra ben m'accorgo,
Ma qual vita pareggia al morir mio?
La voce del mio cor per l'aria sento,
Ove mi porti temerario? china,
Che raro e senza duol tropp'ardimento
Non temer, respond'io, l'alta ruina.
Fendi sicur le nubi, et muor contento.
S'il ciel si illustre morte ne destina[301].

Si aquí el problema del espacio desemboca nuevamente en el problema fundamental de toda la filosofía del Renacimiento, esto es, en el problema de la relación *sujeto-objeto,* es preciso advertir que en esa misma circunstancia renace también aquella dialéctica con la que la filosofía del Renacimiento hubo de debatirse constantemente. Y esa dialéctica sólo entonces, al revelarse en su forma más concreta —la intuición del espacio— se manifiesta en su expresión más aguda. En efecto, el hombre puesto frente al universo, el yo que enfrenta al mundo aparece a un mismo tiempo como contenido y como continente. Son indispensables estas dos determinaciones para expresar cabalmente la relación en que se encuentra con respecto al cosmos. Hay así entre ellas una determinación recíproca y una compenetración constante. Si la infinitud del cosmos no sólo amenaza limitar al yo sino anularlo totalmente, por otro lado en cambio éste encuentra en aquélla la fuente de su propia y segura elevación, pues el espíritu es igual al mundo que él concibe. La filosofía del Renacimiento considera ese motivo **[237]** fundamental que por lo demás transforma de continuo, partiendo desde los puntos de vista más diversos. "Yo lleno y penetro y contengo el cielo y la Tierra —dice Dios en un diálogo entre Dios y el alma que Ficino compuso según el modelo de San Agustín—; yo lleno pero no soy llenado porque soy la abundancia misma. Penetro y no soy penetrado porque soy la fuerza misma de la penetración. Contengo pero no soy contenido, porque soy el poder mismo del contener."[302] Todos estos predicados, empero, que la divinidad reclama para sí, pueden atribuirse igualmente al alma del hombre. También el alma humana, en cuanto sujeto del conocer, contiene la realidad objetiva; ésta en cambio no contiene a aquélla. Así, pues, queda firme y definitivamente establecida su primacía sobre las demás cosas. Al encontrar el yo en sí mismo los principios por los cuales conoce el cosmos como infinito está a la misma altura que éste. Tal conocimiento no es por cierto de tipo meramente abstracto, puramente discursivo; se trata de una certeza intuitiva que lejos de tener su origen en el intelecto procede del principio específico y vital del yo, del que surge continuamente renovada. La posición

---

[301] Bruno, *Eroici furori,* Dial. III, *Opere italiane,* pág. 648.
[302] Ficinus, *Dialogus inter Deum et animam Theologicus,* Epistol., Lib. I (*Opera,* fol. 610).

del hombre del Rehacimiento frente a Dios y al universo infinito es análoga a la del Ganímedes de Goethe: es el hombre un *continente contenido*[303]. La filosofía del Renacimiento si bien no logra superar la antinomia dialéctica que encierra esta doble relación, tiene el mérito indiscutible de haber señalado el problema y de haberlo transmitido en una nueva concepción a los siglos siguientes, a los siglos de las ciencias exactas y de la filosofía sistemática.

[303] En Goethe correspondería la expresión "abrazante-abrazado". (*N. del T.*)

ÍNDICE

ESTE LIBRO
SE ACABÓ DE IMPRIMIR
EN BUENOS AIRES
EL 5 DE JUNIO DE 1951
EN LOS TALLERES DE LA
COMPAÑÍA IMPRESORA
ARGENTINA, S. A.,
ALSINA 2049.

EMECÉ EDITORES, S. A.
SAN MARTÍN 427 - BUENOS AIRES